ANKARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI
LXXX

KUR'ÂN TEFSİRİNİN DOĞUŞU VE BUNA HIZ VEREN ÂMİLLER

(Doktora tezi)

Dr. İsmail CERRAHOĞLU

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ . 1968

ANKARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI
LXXX

KUR'ÂN TEFSİRİNİN DOĞUŞU VE BUNA HIZ VEREN ÂMİLLER

(Doktora tezi)

Dr. İsmail CERRAHOĞLU

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ . 1968

Bu eser, Prof. M. Tayyib Okiç, Prof. Ahmet Ateş, Prof. Muhammet ibn Tavît Et–Tancî'den kurulu jüri tarafından 6. 7. 1960 da doktora tezi olarak kabûl edilmiştir.

İ Ç İ N D E K İ L E R

III. BÖLÜM

IV. BÖLÜM

ÖNSÖZ

İkinci asırda mushaf sırasına göre tasnife başlanan Garîbu'l-Kur'ân nev'inin IV cü asır başında indî bir alfabetik tertibe konulmasının ilk numunesini teşkil eden, Ebû Bekr es-Sicistânî (Ö. 330 /941) nin, *Garîbu'l-Kurân* adlı eserinin bir nevi fihristini lisans vazifesi olarak hazırlarken, bu fihriste "*Kuran tefsiri faaliyetine kısa bir bakış*" adı altında bir mukaddime ilâve etmiştim. Bu enteresan konuyu derinliğine işleyip, genişletmek arzusu, o zamandan beri beni teşvik ediyordu. İşte bu iştiyaktan dolayı "*Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve buna Hız veren Âmiller*" adı altında, doktora vazifesi olarak, bu konuyu işlemeyi üzerime aldım.

Çalışmamıza başlamadan evvel, bu hususda ne gibi araştırmalarda bulunulduğunu, göz önünde bulundurmamız icab ediyordu. Şarkta ve garbte Kur'an tarihi, Kur'an ilimleri ve Tefsire dair bazı eserler meydana getirilmişse de, bu mevzuû derinliğine inceleyen bir esere hemen hemen rastlanılamamıştır. Garbde, T.Nöldeke'nin "*Geschichte des Qorans*"ı, İ.Goldziher'in "*Die richtungen der İslamischen Koranauslegung*"ı, Arthur Jeffery'nin neşrettiği "*Kitabu'l-Mesâhif*" ve "*Mukaddemetân fi Ulûmi'l-Kur'an*"ı, Régis Blachère'in "*Introduction au Coran*"ı ve Dr. M.A.Draz'ın "*İnitiation au Koran*"ı bu mevzua ait eserler meyanında zikredilebilir. Mısırda 1954 yılında Dr. es-Seyyid Ahmed Halîl tarafından "*Neş'etu't-Tefsir fi'l-Kutubi'l-Mukaddeseti ve'l-Kur'an*" adlı bir eser neşredilmiş, fakat burada da islâmın ilk tefsir anlayışına inilmemiştir. Bizde de Dr. M. Fuad Sezgin tarafından, Ebû Ubeyde Ma'mer ibn el-Müsenna'nın "*Mecâzu'l-Kur'ân*"ına "*Mecazu'l-Kur'ânın telifine tekaddüm eden zaman zarfında Kur'an tefsiri üzerindeki faâliyetlere umumi bir bakış*" adlı bir mukaddime hazırlamış olmakla beraber, isminden de anlaşıldığı gibi, konumuz için tatmin edici olmamıştır. Fakat bazı esaslar vermesi bakımından faydalıdır.

Bu konuda aydınlatıcı bir tetkikin yapılmamış olması, bu yoldaki çalışma iştiyakımıza bir kamçı te'siri yapmıştır. Konuyu tetkike girişirken, Kur'an tefsiri için esas olan tefsir ve te'vil kelimelerinin ilk de-

virdeki anlamları üzerinde durup, esere bir mukaddime olarak dercetmeyi uygun gördük. Çalışmamızda kronolojik bir yol takip edilmiş, tefsire duyulan ihtiyaç belirtildikten sonra, Peygamberin tefsirinin özelliklerine âit örnekler serdedilmiştir. Sahabeyi tefsire sevk eden âmiller izah edilip, tefsirlerinden örnekler verilmiş ve tefsirde meşhur olan İbn Abbas'ın, yaşayış çerçevesi içinde tefsirdeki durumu incelenmiştir. Tetkikin isminden de anlaşılacağı üzere, konunun muayyen bir zamanla tahdidi icab etmektedir. Kanaâtımca bu konu, müdevven tefsir kitablarının meydana gelmesiyle sona erecektir. Amma muhtelif fırka cereyanlarının da tefsirdeki durumlarını gösterebilmek için, konumuzu tefsirin inkişaf ettiği devreye, yani Taberiye, kadar genişletmiş olduk. Bu durumda, Tâbiûn devrinden Taberiye kadar olan devreye umumî hatlariyle işaret ettik ve tefsirin yönlere ayrılmasını gösterdik. Son kısımda da Taberiye kadar, kitab halinde yazıldığı söylenen tefsirleri ve bunlardan zamanımıza intikal edenleri, kronolojik olarak sıraladık. Elimizde mevcut olan eserlerin bazılarında, müelliflerinin takip ettikleri yol, hayat çevreleri içinde kısaca belirtilmiştir, Çalışmamız daha ziyade eski tefsir kitabları, hâdis mecmuaları, tarih ve biyografik eserlere istinad etmektedir.

İsmail Cerrahoğlu
Tefsir Asistanı

GİRİŞ

TEFSİR VE TE'VİL KELİMELERİNİN ANLAMI

Müslümanların mukaddes kitabı olan Kur'ânı Kerimi muhatablarına anlatmak için yapılan işte kullanılan tefsir ve te'vil kelimelerinin ilk devirdeki kullanılış şekillerini iyi bilmemiz icab eder. Bunun için de, evvela bu kelimelerin köklerinin lugat bakımından anlamlarını tesbit etmek sonrada, ilk devirdeki durumlarını araştırmak lâzım gelir. Şunu da beyan edelim ki, biz burada tefsir ve te'vil kelimelerinin muhtelif sahalardaki durumunu araştırmıyacak, onların sadece dini olarak (Kur'ânın açıklanması ve beyan edilmesi bakımından) tahsisini inceleyeceğiz.

Tefsir kelimesi " فسر " veya taklib tarikiyle " سفر köklerinden gelmektedir. " الفسر " lugatta tabibin hastalığı teşhis için bakmış olduğu az suya denir[1]. Bu suyun zâhiri benzerlikten dolayı bevl olduğu nu söyleyenler de vardır. Tabibler bu suyu tetkik etmek suretiyle hastalığın illetini bulurlardı[2]. Bu anlamdan başka, beyan etmek, keşfetmek, izhar etmek ve üzeri kapalı bir şeyi açmak gibi manalarda da kullanılmaktadır. " السفر " kökü muhtelif anlamlara geliyorsa da, bu kelimenin araplar arasında kapalı bir şeyi açmak, aydınlatmak ve açmak gibi manalarda istimal edildiği görülür[3]. Meselâ " سفرت المرأة عن وجهها " kadın yüzünü açtı " اذا كشفت نقابها " manasındadır[4]. bu iki kelimenin

1 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1374, V,55; El-Cevheri, *es-Sıhâh*, Mısır 1376, II/781; Ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, Mısır, 1306, III/470.

2 *Lisânu'l-Arab*, V/55; *Tâcu'l-Arûs*, III/470; Ez-Zerkeşî, *el-Burhân fiÛlumi'l-Kur'ân*, İstanbul Murad Molla Ktp. No 305 (yazma), v.98b, keza Mısır 1376-1378, Es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, İstanbul Veliyyüddin ef. Ktp. No 130-133 (Yazma), I/v.9a.

3 *Lisânu'l-Arab*,IV/369; *Es-Sıhâh*, II/686; *Tâcu'l-Arûs*, III/270; *El-Keşf ve'l-Beyân*, v.9a.

4 Es-Semerkandi, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, İstanbul Şehid Ali pş. Ktp. No. 283 (Yazma), v.Ib.

mana bakımından benzerlikleri ve arap dilinde mevcud olan taklib sanatı göz önüne alınacak olursa, tef'il bâbından olan tefsir kelimesinin bu iki köktene iştikâkı mümkündür. Böyle olmakla beraber bu iki kelime arasında mana bakımından ince farklar vardır. Emîn el-Hûlî "فسر" "veya سفر" her ikisi de keşf manasınadır. "السفر" kelimesinde zâhiri maddi bir keşif, "الفسر" kelimesinde ise manevi bir keşif görürüz ve bunlardan gelen tef'il bâbı ise manayı keşif ve izhardır[5]. demektedir. Bu kelime ıstılah olarak "müşkil olan lafızdan murad edilen şeyi keşfetmektir"[6] diye tarif edilir.

Te'vil kelimesi "آ ل - يؤول" kökünden gelmektedir. Geri dönmek (rucu') manasınadır[7]. Tef'il bâbı ise açıklamak ve beyan etmek gibi bir anlama da gelir[8]. Istılah olarak, zâhiri mutabık olan manayı, iki ihtimalden birine reddetmektir[9]. Ez-Zerkeşi (745–794/1344–1392) te'vil "âyetin muhtemel olduğu manalardan birine rucu edilmesidir"[10]. Es-Sa'lebi (Ö.427/1035) ise, te'vil, "âyetin ön ve arkasına muvafık olduğu muhtemel manalardan birine sarfıdır"[11] diye tarif eder.

Bu iki kelimenin lugat ve ıstılah bakımından kullanılışını gördükten sonra, Kur'anı Kerimdeki kullanılış anlamlarını da tetkik etmemiz icab eder. Her iki kelime Kur'anı Kerimde, tef'il bâbında gelmektedir. Tefsir kelimesi sadece bir defa Furkân sûresinin 33 ncü âyetinde geçmektedir. "ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق واحسن تفسيرا" Bu âyetten anlaşıldığına göre "kâfir olanlar derlerki: Kur'an neden toptan indirilmedi? bizse [Kur'anı], kalbini onunla sağlamlaştırmak için [bölük, bölük] indiririz. Biz [Kur'anı] âyet âyet ayırdık, sıraladık, tane tane okuduk. Onların sana karşı irad ettikleri misal yoktur ki [onun mukabilinde] sana hakkiyle bir misal getirmiyelim ve onu daha güzel izah ve tefsir etmiyelim". Kâfirler, Kur'anın inzal şekline itiraz ediyorlar, Kur'an da kendisine karşı vuku bulan itirazların cevabını veriyordu. Burada, tefsir lafzını Allah C.C kendine havale etmiş olduğu an-

5 El-Hûli, *et-Tefsir maalimu hayatihi, minhâcuhu'l-Yevm*, Mısır 1944, s. 5

6 *Lisânu'l-Arab*, V/55; *Tâcu'l-Arus*, III/470, VII/215.

7 *Lisânu'l-Arab*, XI/32; *Es-Sıhah*, IV/1627; *Tâcu'l-Arus*, VII/215.

8 *Lisanu'l-Arab*, XI/33; El-Mâturidi, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, İstanbul Selim Ağa Ktp. No, 40 (Yazma), v. 2a.

9 *Tâcu'l-Arus*, III/470, VII/215.

10 *el-Burhân*, v. 99a,

11 *el-Keşf*, I/v. 9b.

laşılıyor. Bu netice bizim için çok mühimdir. müfessirler buradaki tefsirin manasını tafsil ve beyan olarak zikretmektedirler[12].

Te'vil kelimesi ise Kur'anı Kerimde 15 âyette geçmektedir. Bu kelimenin Kur'an'daki kullanılış manası biraz değişmektedir. Bazen kelamın te'vili[13], bazen rüya ve ahlâm[14] tevili[15] bazen de amellerin tevili[16] gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Daha açık olarak, sözlerin manalarını açıklamak, işlerin iç yüzünü haber vermek yani sözlerin ve işlerin neticesinin nereye varacağını (âkibetini) bildirmek, rüya ve ahlâm tâbir etmek gibi manalarda kullanılmaktadır. Zaten te'vil kelimesi evvelce beyan ettiğimiz manalardan başka, rüya tâbir etmek, âkibet, ceza ve ıslah etmek gibi manaları da ihtiva etmektedir[17]. Kur'anı Kerimde geçen te'vil kelimelerinin hemen hepsi şahıslara râcidir. Yalnız Âli İmrân sûresindeki te'vil lafzı Allaha racidir ki bu da önündeki kelama tâbi olarak kullanılmıştır. Kur'ânda şahıslar için kullanılan sözün, Allah için de kullanıldığını sık sık müşahede etmekteyiz.

Bu hususlar belirtildikten sonra, tefsir hareketine karşı Peygamber, Sahâbe ve daha sonra gelenlerin durumunu tetkik edebiliriz. Sadrı islâmda, sahâbenin Kur'an tefsiri hakkında iki kısma ayrıldığını görmekteyiz. Bir kısım sahâbe, Kur'an tefsiri hakkında söz söylemekten çekinirken, diğerleri ise onu tefsir ediyorlardı. Hazreti Peygamberden rivayet edilen şu haberde "Bir kimse rey ile Kur'an hakkında dese-veya bilmeden söylese- ateşten oturacak yerine hazırlansın[18] denilmektedir. « عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : من قال فى القرآن برأيه — او بما لا يعلم — فليتبوأ مقعده من النار » Bu hususda rivayetler pek çoktur, fakat bunların hepside aynı anlamdadırlar. Bu haberdeki rey meselesi iyi anlaşılmadığı için, bu işin neticesi olan tehditten

12 Et-Taberi, *Câmiu'l-Beyan an te'vili'l-Kur'ân* Mısır 1321, Keza yeni tabı, Mısır 1374, XIX/8.

13 bkz. Âli İmrân sûresi, 7; Yûsuf sûresi, 6, 21, 101.

14 Rüya ve Ahlam her ikiside aynı anlamda iseler de, rüya iyi olanlarda, âhlam ise kötü olan rüyalar için kullanılmaktadır. Bkz. *Lisanu-l-Arab, XII*/145. Keza Kur'an'da, Firavn'ın görmüş olduğu rüyanın tabirini kâhinlere sorduğunda ahlam lafzı kullanılmıştır. Yûsuf suresi, 43–44.

15 Yûsuf sûresi 36, 37, 44, 45, 100.

16 Kehif, 79, 83; Nisa, 58; İsra, 35; Âraf, 52;. Yûnus, 39.

17 Bkz. *Lisanu'l-Arab*, XI/33–34,

18 Et-Tirmizî, *Sahihu t-Tirmizi* (*bi şerhi İbnu'l-Arabi*), Kahire 1350–1353, XI/67–68; İbn Hanbel, *el-Musned*, Mısır 1313, I/269; *Tefsiru't-Taberi* (yeni) I/77; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'anil-Azim*, Kahire 1373, I/5.

korkmuşlar ve bu korku tâbiûn tabakasını aşıp daha sonraki nesillere kadar ulaşmıştır. Yahutta Peygamberin sohbetinde bulunup ondan ilim telakki etmiş olan sahâbe, tefsirde hata yaparız korkusiyle Kur'ânı tefsir etmekten çekinmişler ve bu hususda konuşmak istememişlerdir. Ebu Bekr (Ö. 13/634) Ömer (Ö. 23/643) ve Abdullah ibn Ömer (Ö.71/690) gibin seçkin Sahabe tefsirden içtinâb etmişlerdir. Bir gün Ebu Bekr[19]'e "وفاكهة وابا" âyetinin manası sorulduğunda "Allahın Kitabına dâir bir şeyi kendi fikrime göre tefsir eder veya bilmediğim halde söylersem, hangi yer beni üzerinde taşır ve hangi sema beni gölgelendirir"[20] demişti. Hazreti Ömerin de bu işi sıkı tuttuğu görülmektedir. "İbn Subeyg adında biri, birgün Medineye gelip Kur'anın müteşâbıhâtı hakkında sual soruyormuş. Bunu haber alan Ömer onu çağırtıp, yaş hurma dallariyle başını kanatıncaya kadar dövmüş, onu Medine'den memleketine göndermiş, bu şahısla hiç kimsenin görüşmemesini Ebû Musa el-Eş'ari (Ö.44/664)'ye emretmişti"[21] Yine Ömer "Şu ümmet üzerine, mü'min olupta imanını gizliyen ile fâsık olupta fıskını izhar edenden korkmam, lâkin bir adamki Kur'anı okur, diline uydurur onu makbul olmayan tevil ile te'vil eder, işte ondan korkarım" demiş tir[22]. Bu tefsir hareketinden içtinab tâbiûndan bazılarına da sirayet etmiştir. Meselâ Saîd ibnu'l-Musayyıb (Ö. 94/712) e, Kur'anın bir ayeti sorulduğunda "biz Kur'an hakkında bir şey demeyiz"[23] derdi. Diğer bir haberde, ona Kuran'dan bir ayet sorulduğunda "bana Kur'andan sormayın, onu, kendisine birşey gizli olmadığını zannedene -İkrimeyi kastederek- sorun diyordu"[24], Ubeydullah ibn Amr ibn Hafs (Ö.147/764), Sâlim ibn Abdillah (Ö.106/724) ve el-Kâsım ibn Muhammed ibn Ebi Bekr (Ö.108/726)[25] hakında "Kur'anı tefsir etmezlerdi" diyor. Muhammed ibn Sîrîn (Ö.110/728) Kur'anın bir âyetini Ubeyde es-Selmânîden (Ö. 72/691) sordum" Allahtan sakın, Kur'anın niçin nazil olduğunu bilenler gidip kayboldular, senin için yol budur"[26] dedi. Bu vaziyet daha son-

19 Abese suresi 31.

20 *Tefsiru't-Taberi* (yeni) I/78. *Tefsiru ibn Kesir*, I/5.

21 Es-Suyûti, *el-Itkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Mısır 1279, II/4; El-Kasimi, *Tefsiru'l-Kâsımi, mahasinu't-Te'vil*, Mısır 1307, I/99.

22 Eş-Şâtıbi, *el-Muvafakat fi usuli'ş-Şeria*, Mısır, III/422.

23 İbn Sa'd, *Kitabu't-Tabakâti'l-Kebir*, Leiden 1904–1940, II_2/130; *Tefsiru't-Taberi* (yeni) I/85, *Tefsiru ibn Kesir*, I/6,

24 *Tefsiru't-Taberi* (yeni) I/86–87; *Tefsiru ibn Kesir*, 1/6; İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*, Dımaşk 1355. s. 31.

25 *Tabakâtu ibn Sa'd*, V/148, V/139, IV/184.

26 *Tefsiru't-Taberi* (yeni) I/86; *Tefsiru ibn Kesir* I/6.

rakilere intikal etmiş, el-Esmaî (Ö.217 /832) bundan dolayı Kur'anı tefsir etmekten ve hadisi nebevi hakkında konuşmaktan şiddetle sakınırdı[27]. Bu sebebten bir âyet tefsir etmemiş ve bu hususda bir şey sorulunca cevap vermemiştir[28]. Acaba bu zevâtın Kur'an tefsirinden çekinmelerine sebeb nedir? Biliyoruz ki Kur'anı Kerimi Cenabı Hak, Cebrâil vasıtasiyle Hazreti Peygambere inzâl buyurmuştu. Kur'anın mücmel olan âyetlerini mübeyyen ayetlerle beyan etmişti. Peygamber de tebliğ ve tebyinle mükellef bulunduğundan ve aynı zamanda onun Allah'la olan münasebetinden dolayı, Kur'anı muhatablarına açıklamak mecburiyetinde idi. Bize kadar gelen haberlerde, Peygamberin Kur'anı muhatabalarına açıkladığı beyan edilmektedir. Sahabe Peygamberden on ayet öğrenir, bu on âyetin manasını ve ameli tatbikini öğrenmedikçe daha ileri gitmezlerdi[29]. Bu haber, Peygamberin onlara icab eden yerleri izah ettiğini gösteriyor. Zaten Kur'an'da geçen tefsir lafzı Allah'a havale edildiğinden sahabe, tefsir hakkında söz söylemekten çekiniyordu. Bu bakımdan ozamanki dini korku ve ameli hayat ihtiyaçlarının hududlu oluşu sebebiyle Kur'an tefsirinin tevkifî olduğu kanaâtı zuhûr etmişti. O halde Kur'anın tefsiri denince doğrudan doğruya Allahın veya onun elçisinin izahı anlaşılıyordu. Yani tefsirde tam bir isabet vardı, hata ihtimali mevzu bahs değildi[30]. Ebû Vâil (Ö.82 /701)'e tefsirden sorulduğunda "Murad eden Allah isabet etti demiş ve isabeti de hatanın zıddı ile tavsif etmiştir"[31]. Bu duruma göre tefsir lafzı Allah'a ve Peygambere atfedilmiş oluyordu. Bunu biraz daha genişleterek sahâbeye de atfedilebiliriz. Zira onlar Kur'anın nuzûlüne ve onun sebeblerine şâhid oldular. Hükümlerle sebebler arasındaki münasebeti biliyorlardı.[32] Bundan dolayı Ebû Abdillah el-Hâkîm (Ö. 405 /1014), Müstedrekinde "Sahabe tefsiri bizim indimizde merfu hükmündedir. Bundan maksad hüccet ve delil getirme bakımındandır. Sahabe bir âyet hakkında bir söz söylese bizde onu söyleriz. Zira o söz Peygamberin sözüne muvafıktır."[33] demektedir. Amma bu demek değildir ki, bütün sahabe ilim ve fazilet yönünden aynıdır. Onların bazısı âlim, bazısı daha cesur idi ve her zaman Peygamberin yanında bulunanlar olduğu gibi, Peygamberi sık sık göremiyenler de vardı.

27 İbn Kuteybe, *el-Maarif*, Mısır 1353, s. 236.

28 *el-Muvafakat* III /423.

29 *Tefsiru't-Taberi* (yeni) I /80; *Mukaddime fi Usuli't- Tefsir* s. 5.

30 *Şerhu Te'vilat*, v. Ib.

31 و فى حديث ابى وائل كان يسئل عن التفسير فيقول : اصاب الله الذى أراد ، يعنى اراد الله الذى اراد، و اصله من الصواب وهو ضد الخطاء. *Lisanu'l-Arab*, I /535.

32 *Şerhu Te'vilât*, v. 1a.

33 İbn Kayyum el-Cevziyye, *İ'lamu'l-Muvakkıîn*, Dihli, 1313, II /231.

İşte bunlar, Peygamberden işitmedikleri bir âyetin tefsiri hususunda, kendilerine bir şey sorulduğunda cevap vermekten sakınıyorlardı.

Fakat te'vil kelimesinin gerek lugat ve gerekse Kur'an'daki istimali bakımından, manasında mündemic olan, itibâr ve ihtimâl manaları dolayısiyle bu kelime daha çok kullanılmaya başlanmıştır. Te'vil de tefsir lafzında olduğu gibi doğruya kat'iyet yoktur. Yani tefsirde Allah Taâlâ şu lafızdan şu hükmü, şu manayı murad etmiştir diye kati'yetle hüküm vardır. Bu cihetle tefsir kat'i bir delile ve Şâri'in beyanına tavakkuf eder. Böyle kat'i delile istinad etmezse rey ile tefsir olur ki, bu şer'an men edilmiştir. Te'vil ise lafızdan muradı İlâhiyeyi beyanda kati'yet bulunmıyarak lafzın ihtimallerinden birisini tercihten ibarettir. Bu bakımdan bazı sahabe eğer hata yaptıksa kendimizdendir, eğer doğru söyledikse, Allahtandır diyorlardı.[34] İlk devirde bir ihtiyat tedbiri olarak tevil lafzı tefsir lafzından daha çok kullanılmıştır. Tefsir ile tevil arasında ki far'kı en güzel belirtenlerden biri de Ebû Mansûr el-Mâturidî (Ö.333 /944)'dir. Şöyle ki "Tefsir sahabe içindir, te'vil ise fakihlere âittir sözlerinin manası şudur: Sahabe hâdiselere şâhid olup, hakkında Kur'an nâzil olan hususu bildikleri ve gözleriyle bizzat müşahede ettiklerinden onlarca âyetin tefsiri murad olunan şeyin hakikatı idi. Bu ancak bilen kimseden işitilen ve müşahede edilen şey gibidir. Tefsir hususunda, Kur'anı kendi reylerile tefsir edenler, ateşdeki yerine hazırlansın şeklindeki haberden maksad, tefsir ettiği hususun doğruluğuna Allahı şâhid getiren hakkındadır. Te'vile gelince, işin sonunun beyanıdır, bu da dönmek manasına olan " آل — يؤول " den alınmıştır. Ebû Zeyd'e göre te'vilin manası, sözün muhtemel olduğu manalardan birine yöneltilmesidir. ki, tefsirde olan zorluk burada vâki olmamıştır. Te'vilde Allahı şâhid göstermek yoktur. Zira te'vil eden, murad olunan şeyden haber vermemekte ve Allah bununla şunu murad veya kasdetmiştir dememekte, lâkin bu söz insanların konuşmalarında şu şu vecihlere yönelir ve Allah'ta en iyi bilir demektedir. Ehli tefsir "الحمد لله" sözünde ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı Allah kendi nefsine hamdetti derken, diğer bir kısmı ise kendisine hamdedilmesini emrettiğini söylüyor. Bir kimse bu iki, sözden birini bırakıp diğeri kastedildiğine kâni olursa, o kimse müfessirdir. Te'vil ise, hamd kelimesinin, Allah'ı medih ve senaya, Allah'a şükür etmek emridir ve sonunda da Allah murad ettiği şeyin eniyisini bilir demesidir. Tefsirde sadece bir vecih vardır, te'vil ise birçok vecihleri muhtevidir"[35].

34 *Şerhu Te'vilat*, v. 2a.
35 *Te'vilatu'l-Kur'ân*, v. 2a.

Kur'anın tefsiri hususunda rey izhârından korkanlar bulunmakla beraber, sahâbe ve tâbiûndan birçok kimselerin Kur'ân tefsiri ile meşgul olduklarını görmekteyiz. Meselâ, Abdullah ibn Mes'ud (Ö.32 /652) ve Abdullah ibn Abbas (Ö.68 /687) gibi müfessir sahâbîler, sûreleri okuyor ve tefsir ediyorlardı,[36] Tefsirde meşhur olan bu iki şahsın, ilk devirde bildikleri hususlarda konuştuklarını ve tefsirde ihtiyatlı hareket ettiklerini görmekteyiz. İbn Abbasa bir şahıs[37] " يوم كان مقداره الف سنة " âyetindeki günün mahiyetini sorunca, İbn Abbas ona[38] " في يوم كان مقداره خمسين الف سنة " âyetini de okuyor. Bunun üzerine sual soran, ben sana bu günü haber vermen için soruyorum, sen bana başka bir gün daha söylüyorsun deyince İbn Abbas bu Allahı'n kitabında zikrettiği iki gündür ki, onu ancak Allah bilir demiş, ve Allahın kitabında bilmediği bir şey hususunda konuşmayı çirkin görmüştü.[39] Bir gün İbn Mes'ud eshabı arasında otururken, birisi gelip bir kâssın (hikâyecinin) Duhân âyetini[40] zannına göre şöyle şöyle anlattığını söyledi. İbn Mes'ud bu habere kızarak, ey insanlar, Allahtan sakının. Bir kimse birşey biliyorsa o bildiği şeyi söylesin. Eğer bilmiyorsa, o zaman Allah en iyi bilendir desin, demişti[41]. Bu iki haberden anlaşılıyor ki ilk devirde sahabe bildiklerini söylemişler, bilmedikleri hususlarda da bilgimiz yoktur diye itiraf etmişlerdir. Tefsir hususunda bildiklerini söylemeye ve tefsire teşvik eden haberler pek çoktur. Meselâ, Ebû Nuaym'ın, İbn Abbas'dan naklettiği bir haberde "Kur'anda vecihler vardır, onun en iyi vechini yükleniniz"[42] diyor. Said ibn Cübeyr (Ö.95 /713) "Kur'anı okuyup ta sonra tefsir etmeyen kimse kör ve a'rabi gibidir"[43] demektedir. Mücâhid de "Allaha mahlukatının en sevimlisi, inzâl edileni (Kur'anı) en iyi bilenlerdir"[44]. Buhâri de, Hazreti Peygamberden gelen bir haberde "sizin en hayırlınız Kur'anı öğreten ve öğrenenlerdir"[45] diye buyuruluyor. Buradaki öğretme ve öğrenme mücerret değil, öğretilen şeylerin muhtevasını bilme

36 *Tefsiru't-Taberi* (yeni) I /81.

37 Secde suresi 5.

38 Maâric sûresi 4.

39 *Tefsiru ibn Kesir* I /5–6.

40 *Duhân sûresi* 10.

41 *Sahihu'l-Buhari* VI /142–143; *Sahihu Müslim* IV /2155–2156; *Sünenu't-Tirmizî* XII /-134–135.

42 *Tefsiru'l-Kâsımi* I /10.

43 *Tefsiru-t-Taberi* (yeni) I /81.

44 El-Kurtubi, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, Mısır 1369, I /26.

45 *Sahihu'l-Buhâri* VI /236; *Musnedu Ahmed* I /57.

manasınadır. Bu hususda, sahâbenin on âyeti ilim ve ameli bakımdan öğrenmedikçe, başka bir âyete geçmemeleri en bâriz misaldir. Eş-Şa'bi (Ö.104 /722)den rivayet edildiğine göre "Bir âyetin tefsirini öğrenmek için Mesrûk (Ö.63 /682) Basraya kadar gitti. Kendisine bu âyeti tefsir edenin Şama göç ettiğini söylediler. O da, Şama gitti ve âyetin tefsirini öğrendi.[46] demektedir.

İbn Abbas'dan gelen, Kur'anı rey ile tefsir edenler, ateşten oturacak yerlerine hazırlansın haberinde iki ihtimal göze çarpmaktadır. Birincisi, bir kimse Hazreti Peygamber ve sahabeden gelen yolu bilmeksizin Kur'anın müşkilleri hakkında konuşursa elbette Allah'ın gazabına lâyık olur. İkincisi ise ,anlaşılması icab eden rey kelimesinin bu haber içindeki manasıdır. Kanaâtımca buradaki rey ile tefsir, mukaddem bir fikri veya bir mezhebi teyid etmek için âyeti heva ve hevese göre tefsir etmektir ki, bunu yapan kimse de ateşdeki yerini işgal etmeye lâyık olur.

İslâmın ilk devrinde, tefsirden içtinâb, onlar için haklı bir hareketti. Çünkü sağlam bir iman onları frenleyebiliyor, Mukaddes Kitapta hata yapma korkusu ve Peygambere karşı duyulan hürmet onları bu işten alıkoyuyordu. Peygamber onlara lâzım gelecek kadarını izah etmişti. Fakat sonradan ameli hayat ihtiyaçlarının hududları genişleyince, islamın ruhundan uzaklaşmamak suretiyle Kur'anı Kerimi açıklamak ve arab âkliyatının gelişmesiyle muhtelif suallere cevap vermek icab ettiğinden hiç olmazsa onun te'viline gidilmesi zaruri olmuştur.

Netice olarak şunu söyleyebiliriz ki, islâmın ilk asrında Kur'an tefsiri denilince, Allah'ın, Peygamber'in ve sahabenin Kur'anı açıklaması ve beyanı akla gelecektir. Bundan dolayı ilk devirdeki müfessirler eserlerinde tefsir lafzını kullanmamışlar, ekseriya te'vil lafzını tercih etmişlerdir. Bunun sebebi, sözlerinin kat'iyet ifade etmemesi ve aynı zamanda tavazularını ifade etmek için idi. Meselâ, İbn Kuteybe (Ö. 276 /889) eserine "*Te'vilu Muşkili'l-Kur'an*", Taberi de, "*Câmiu'l-Beyân an-Te'vili'l-Kur'an*" ismini vermiştir.

Bazen bu iki lafzın bir biri yerine kullanıldığı da görülmüştür. Meselâ Taberi tefsirinin mukaddimesinde bu iki lafzı birbirinden ayırt etmemektedir. "O, Kur'anın te'vili için üç vecih vardır demektedir. Birincisi, Ona ulaşmağa yol yoktur. Allah onu kendi ilmine tercih etti ve mahlukatının onu bilmesini menetti. Onlarda, Allahın Kitabında olacağını söylediği zaman süresi içindeki işlerdir. İkincisi, Te'vilini sadece

46 *Tefsiru'l-Kurtubi* I /26.

Peygambere tahsis ettikleridir ki, ümmetinden hiç bir kimse onun beyanı olmadan, onun hakikatına ulaşamaz. Üçüncü vecihde, Kur'ânın nâzil olduğu lisanı bilenlerin te'vilidir ki, onlar Kur'ânın arab dili ve irâb bakımından te'vilini yaparlar"[47], Daha sonraları da bu iki lafız birbiri yerinde istimal edilmiş, hatta bunların ikiside kullanılış bakımından aynıdır diyenler olmuştur. İbnu'l-Arabi[48] (Ö.543 /1148) ve Ebu'l-Abbas Ahmed ibn Yahya[49] (Ö.291 /904), te'vil ve tefsir aynı manadadır demişlerdir. Ez-zerkeşi ise "sahih olan ikisininde değişik manalarda kullanılmasıdır"[50] diyor, Er-Râgıb el-Isfâhanî (Ö.502 /1108), tefsir ile te'vili şöyle ayırt etmektedir "tefsir te'vilden daha umumidir. Tefsir ekseriya lafızlarda, te'vil ise manalarda kullanılır. Mesela rüya te'vili gibi. Te'vil ekseriya ilâhiyat kitaplarında, tefsir ise bu kitablarda kullanıldığı gibi bunların gayrında da kullanılır"[51] İslâm Ansiklopedisindeki tefsir maddesinde "tefsir kelimesi eski felsefi ve ilmi eserlerin açıklanışı ve izâhı olarak kullanılıyordu"[52] denmektedir.

Tefsir kelimesinde daima doğruya isabet mevzubahs olduğundan o makbuldür, Te'vil ise makbul olma veya olmama bakımından iki kısma ayrılır[53]. Makbul olmayan te'vil, kendisine bakıldığı vakit hoş olmayan ayetin ileri ve gerisiyle mutabakat etmiyen ve delilleri çirkin olandır. Bu şartları ihtiva etmiyen te'vil ise makbûl addolunur.

47 *Tefsiru't-Taberi* (yeni) I /92–93.
48 *Lisanu'l-Arab* V /55.
49 Aynı eser XI /33.
50 *el-Burhan*, v. 99a
51 er-Râgıb el-Isfahâni, *Mukaddimetu't-Tefsir*, Mısır 1329, s. 402; *el-Burhan*, v. 99a.
52 *Encyclopédie de l'Islam*, IV /633.
53 *Mukaddimetu't-Tefsir*, s. 403.

I. BÖLÜM

Hz. PEYGAMBER'İN TEFSİRİ

1 - KUR'ÂNI KERİM TEFSİRİNE DUYULAN İHTİYAÇ

Bu gün olduğu gibi, eskiden de gerek dini, gerek felsefi gerekse ilmi eserlerin iyice anlaşılıp kavranabilmesi için, o eserlerin iyi anlayanlar tarafından izah ve beyan edilmesi lâzım geliyordu. Bu gibi eserlerde bazı esas ve prensipler varki, onları okuyan herkes ne demek istediğini anlayamaz. Hele insanları dalâlet bataklığından kurtaracak prensipleri ihtiva eden ilâhi kitabların muhtaviyatının muhatabları tarafından iyice anlaşılması lâzım gelirdi. İşte bu ilâhi kitablardan biri olan Kur'anı Kerim'in, mensûb olduğu cemaât, hatta bütün beşeriyet tarafından anlaşılıp ona bağlanabilmesi için, onun mutlaka tefsir ve izah edilmesi icab ediyordu. Bütün âlemler için bir kânûn-ı esâsi olabilecek bir kitabın, insanlığın ayrı ayrı zamanlar ve mekanlar içinde bütün ihtiyaçlarını madde madde sıralayıp muhtevasına dercetmesi mümkün değildi. Onda umumi prensipler vardır. Onda açıkça anlaşılabilen âyetler olduğu gibi, sarih olarak anlaşılmayan âyetler de mevcuttur. Yine onda yüksek edebî sanaatlar vardır. Ondaki dini hakikatler, ilmi kâide ve mantık prensipleriyle çözülemez. Eğer bu hakikatler ilmi kâidelerle çözülmüş olsaydı dinin ilâhi karekterine lüzum kalmaz, onları öğretim yolile öğretir ve öğrenebilirdik. İşte bu bakımdan din kitablarının, diğer ilmi kitablara nazaran tefsire daha çok ihtiyacı vardır. Araplarda yıllardan beri kökleşmiş olan câhili âdetlerin fena olanlarını söküp atacak ve içtimâî hayat kanunlarını va'z edecek olan Kur'anın, tefsire olan ihtiyacı daha fazla idi. Arapların elinde ondan başka bir kitab da yoktu. Onun ihtiva ettiği hükümler, kıssalar ve kendisinde mevcud olan uslûp onları hayrette bırakıyordu. Onları bu derece hayrette bırakan bir kitabı okumak ve hükümlerini anlamak onlar için en büyük gaye olacaktı. Kur'an, ilk devirdeki bu müslümanları, dünyevi ve dini işlerinde, şeriat ve kaza esa-

sında, günlük muamelelerinde, aile ahvali, yemek, giymek gibi hususlara tesir ederek, her şeyde ona müracaat etmeye ve onu iyi anlamaya sevketti.

Yukarıda, Kur'ânı Kerimde edebi sanaatların mevcudiyetini ve onda herkes tarafından anlaşılmıyan kısımların bulunduğunu zikretmiştik. Şimdi muhtasar olarak biraz da bunlar üzerinde durursak, bu kitabın tefsire nekadar ihtiyacı olduğu kendiliğinden meydana çıkar.

Kur'anı Kerim nâzil olurken, âyetlerin bir kısmı herkesin anlayabileceği bir şekilde (muhkem), birkısmı da anlayamayacağı şekilde (müteşabih) idi. Peygamber zamanında bu müteşâbih âyetler olduğu gibi kabul edilir, bunlar üzerinde durulmazdı. Bunları kurcalayanların kalpleri hastadır[1] diye Kur'anda zikredilmektedir. Peygamber de müteşâbih ayetlere tâbi olanlardan sakınmayı emretmektedir[2]. Bu işi kendisinden sonra gelen halifeler de sıkı tutmuşlardır. Bunlarla meşgul olanlar hakikatte müslümanları şüpheye düşürmeye çalışıyorlardı. Kur'ânı Kerimde helal, haram, namaz, hac, zekât, oruç gibi ahkama taalluk eden kısımlar muhkemdir. Yani manası kolaylıkla anlaşılan, harici bir tefsire ihtiyaç göstermeyen ve tek manası olan âyetlerdir. Başka bir tarifi de lugat manasının anlaşılmasıyle anlaşılabilen âyetlerdir. Müteşâbih ise, bir çok manaya ihtimali olup, bu manalardan birini tayin edebilmek için harici bir delile ihtiyacı olan âyetlerdir. Usul ulemâsı müteşâbıhatı iki kısma ayırmışlardır. Birincisi, muhkemle mukayese edildiğinde manası bilinebilen, ikincisi ise hakikatını bilmeye imkan olmayan âyetlerdir[3]. Başka bir deyimle yalnız mana cihetiyle müteşâbih olanlar, veyahutta hem mana hem lafız cihetiyle müteşâbih olan âyetlerdir. Sûre başlarındaki hurufu mukattaalar gibi. Mücahid, Muhkem ayetler helal ve harama dâir olanlardır. Müteşabih ayetler ise bazısı bazısını tasdik ve tefsir eden ayetlerdir demiştir[4]. İlk devirde, müteşabih ayetlerin ihtiva ettikleri lafızların lugavi manaları malum ise de, o manaların Allaha isnadı muhal olduğundan, bunların medlullerinin tayinini selef uleması Allaha tefviz ve havale etmişlerdir. Fakat hapsedilemiyecek bir fıtratta yaratılan insan zekâsı, müteşâbihat üzerinde de işlemeye başlamıştır. Hele islamiyeti ifsâd etmek istiyenlerin bu âyetlere gelişi güzel mana verişlerini frenlemek ve aynı zamanda kötü neticelerinden müslümanları

1 Âli İmrân sûresi 7.

2 *Sahihu'l-Buhâri* VI/42; *Sunenu't-Tirmizi* XI/115-116; *Fethu'r-Rabbani*, XVIII/100.

3 *Lisânu-'l-Arap* XIII/505.

4 *Sahihu'l-Buhâri* VI/41. Muhkem ve müteşabih kelimelerinin lugat ve çeşitli ıstılah manaları için bkz. *Lisânu'l-Arab* XIII/503-505 ve XII/140-144.

korumak için müteşabih ayetleri islâmın ruhuna uygun bir şekilde te'vil etmek mecburiyeti hasıl olmuştu ki, bu grub da halef mezhebi ismini almaktadır.

Burada şöyle bir sual akla gelebilir, acaba Kur'anı Kerim'de müteşabih âyetlerin bulunması ne gibi faydalar temin etmektedir? Bu âyet ler sayesinde islâmiyette insan fikri dondurulmamış ve geniş bir fikir hürriyetine müsaade verilmiş oluyor ve dinin temellerini kuvvetlendirmekte esaslı rol oynuyordu. Çünkü bu âyetler bir kaç manaya tahammül edebilirdi. Bu bakımdan zihinleri tamamen boş ve muhtelif fikirlerle karışmamış olan cahili araplara o anda akıllarının alamıyacağı bir şey söylemek, onları elbette tereddüde düşürebilirdi. Meselâ onlara, güneş yer etrafında dolaşmıyor, yer güneşin etrafında dönüyor denmiş olsaydı, çoklarının zihinlerine sığmıyan bir söz söylenmiş olacağından, yeni dine inanmada bir tereddüt gösterebilirlerdi. İşte bu âyetler sayesinde, bu durum ortadan kalkmış, müslümanları daha çok öğrenmeye ve başka bilgilerede sâhip olmaya sevketmiştir. Yine bu âyetler sayesinde dinin tebliğine ve tesisine mâni olmak için sorulan suallere susturucu cevaplar verilmiş ve ilk günde meydana gelecek fesadların önüne sed çekmiştir,. Müteşâbih âyetlerin te'vil edilmesi, câiz görülmezse'de, Kur'anı Kerimde işaret buyrulduğu veçhile, câiz görülmeyen te'vil gönülleri sapkın, niyetleri kötü olanların fitne ve fesad çıkarmak maksadiyle yapmak istedikleri te'villerdir. Yoksa iyi niyetle, akla, muhakemeye ve dinin esasatına uygun olarak yapılan te'viller makbûl ve lâzımdır. çünkü ilk devirdeki sağlam iman kaybolmuş, meydana gelen tereddütleri ma'kul bir şekilde ortadan kaldırmak icab etmiştir. Bu bakımdan Kur'anın tefsirine şiddetle ihtiyaç vardır.

Kur'ân bir din kitabı olması hasebiyle onda dini ıstılâhlar mevcuttur. Kur'anda kullanılan bu dini ıstılâhlar, lugât bakımından onlarca belki bilinebilirdi. Fakat bunların ıstılâh manasının açıklanmaya ihtiyacı vardı. Meselâ selât denilince dua, zekât denilince bereket, hac denilince kasd manalarına geldiğini bilirlerdi. Ama bunların islamiyette ifade ettiği manalar hususunda malumatları yoktu. Yine onda bir lafız bir çok manalara geldiği gibi bir çok lafızların bir manaya geldiği de oluyordu. Bunlara Vucûh ve Nezâir denir. Meselâ, rahmet, hidayet gibi lafızlar Vucûhdan; cehennem, nâr, Cahîm, Huteme, Sagîr gibi lafızlarda Nezâir'dendir.

Zâhiren zıt gibi görünen âyetler (müşkil) arasındaki ihtilâf da Kur'ânın tefsire ne kadar muhtaç olduğunu gösterir. Halbuki Kur'an şu âyetiyle (Onlar Kur'anı düşünüp taşınmıyorlar mı? Kur'ân Allahtan

başkası tarafından indirilmiş olsaydı onda birbirini tutmayan çok ihtilaflar bulurlardı)[5] kendisinde böyle bir ihtilafın bulunmadığını beyan etmektedir. Zahiren zıt gibi görünen âyetler arasında mutabakât olduğunu beyan etmeğe luzûm hasıl olmuş ve bu hususda ilk devirden itibaren teşebbüse girişilmiştir. Meselâ, İbn Kuteybe (Ö.276 /889) Kur'andaki müşkillere taarruz edenlere karşı, Kur'ânı müdafaa etmek mecburiyetinde kalmıştı. Biliyoruz ki Kur'ânı Kerim muayyen konusu olan bir ders kitabı değildir. O, zaman, mekan ve insanların durumuna göre nâzil olmuştur. Elbette onda hükümler toplu bir vaziyette olamazdı. Başından hâdise geçen bir şahıs Peygambere gelir, Peygamberde ona hükmünü verirdi. Aynı şahıs aynı hâdise ile bir kaç sene sonra karşılaşırsa bu sefer Peygamberden aldığı cevap aynı olmayabilirdi. Şahıs ve ve hâdise aynı olduğu halde hükmün değişik olması şahıs veya topluluğun durumunun değişik olmasına bağlı idi. Âyetlerde tenakuz varmış gibi görüşler bizlere göredir, yoksa Allaha ve Peygamberine göre değildir. Bir çok kimsenin bir şahsa soracak olduğu sualler ayrı ayrıdır. Aynı şahıs bu suallerin hepsine ayrı ayrı cevaplar verecektir. Cevapların değişik olması cevap verene göre değil, sual soranların hücümlarına bağlıdır. Böylece cevapların mütenakız gibi olması soruların ve soranların değişik olmasındandır. Halbuki cevap verende ne değişiklik ve ne de cavaplarında tenakuz vardır.

Kur'anda bazı kelimeler vardır ki, bunlar iki zıt manayı ihtiva etmektedirler. Bunlara ıstılah olarak Ezdâd denir. Meselâ[6] "والليل اذا عسعس" âyetindeki "عسعس" kelimesi gelmeye başlayan veya geçmeye başlayan gece manalarına gelmektedir[7]. Yine[8] "ثلاثة قروء" âyetindeki "قروء" kelimesinin hem hayz haline hem de temizlik haline delâlet ettiğine dâir haberler vardır[9].

Âyetler, ya hakikat veyahutta mecâz olur. Hakikat, konuşanın kastına bağlıdır ve bunda ihtilaf yoktur. Mecaz ise dinleyenin anlayışına, fikrinin açıklığına, lafızlardaki bilgisine bağlıdır. Bu hal ihtilaflara yol açmaktadır. Bir âyet hakkında hakikat mı yoksa mecaz mı olduğunda müfessirler ilk günlerden itibaren ihtilâf etmişlerdir, Halbuki burada

5 Nisâ sûresi 81.
6 Tekvir sûresi 17.
7 *Lisânu'l-Arab* VI /139; *Tefsiru't-Taberi*, XXX /42-43.
8 *Bakara sûresi*, 228.
9 *Tefsiru't-Taberi* (yeni) IV /499–516, *Lisânu'l-Arab*, I /130.

her ikisinde de matlûb olan şey birdir. Meselâ [10] " فاصبحت كالصريم " âyetinde mecaz mı hakikatmı olduğunda ihtilaf edilmiş, yanıp yok olan bir şey nasıl aydınlıkta görünmezse, karanlık bir gecede de görünmez.[11] Burada kasdedilen şey birdir, yani göze görünmemesidir. Bu hakikat ve mecaz ihtilafı Peygamber devrine kadar varır. Bu husus ileride gösterilecek misallerde mevzubahs edilecektir. Şimdiye kadar saydığımız bu hususlar Kur'anın bünyesine âit meselelerdendi. Şimdi de Peygamberin Kur'anı muhatablarına izâh etmesi bakımından deruhte ettiği mükellefiyeti tetkik edeceğiz.

Kur'anı kerimdeki hakikatleri bize en iyi öğretecek, bizzat kendisine kitab gelen mümtaz şahısdır ki, o da Hazreti Muhammeddir. O, Kur'anı Kerim tefsirinin aslı ve esasıdır. O, mutlak olarak Kur'anı insanların en iyi bilenidir. Yine bu bakımdan o mübelliğdir ve tebyinle de mükelleftir. Bu husus âyetlerde sarîh olarak belirtilmiştir. Bu sarahatledir ki kendinin tefsir edilmesini yine evvela kendisi istemiştir. O halde ilk tefsir hareketi islâmın kendi bünyesinden doğmadır.

و انزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم و لعلهم يتفكرون

(Sana öğüt verici Kur'anı gönderdik ki, insanlara ne indirildiğini beyan edesin, onlarda düşünsünler)[12]. İbn Teymiyye bu âyete istinad ederek, Hazreti Peygamberin, eshabına Kur'anın manalarını bildirmesi ve açıklaması vâcib olur diyor[13].

و ما ارسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم ، . . . . .

(Hangi millete Peygamber gönderdiysek, onu ancak kavminin diliyle gönderdik ki her şeyi onlara apaçık anlatâsın)[14] Bu âyete bakarak, islâmiyetin millî ve kavmî bir din olduğu anlayışına meydan verilmemesi için, burada şunu belirtmemiz icâb eder. İslâmiyetin âlemşumul bir din olduğu hususunda deliller pek çoktur. Yalnız bu âyette Risaleti Muhammediyenin hududundan bahsolunmaktadır. Zira Peygamberlerin getirmiş olduğu hakikatı evvela kavimleri tebellüğ eder, sonra bu hakikat her tarafa yayılır.

Hazreti Peygamber, Kur'ânı Kerimi açıklama vazifesinden daha evvel, tebliğ vazifesiyle mükellefti. Tebliğ Peygamberliğin esaslarından

10 Kalem sûresi, 21.

11 *Tefsiru't-Taberi*, XXIX/17; bu kelimenin lugât manası için bkz. *Lisânu'l-Arab*, XII/336.

12 Nahl sûresi, 44.

13 *el-Itkan*, II/208.

14 İbrahim sûresi. 4.

biridir. Tebliğsiz Peygamber olamaz. Bu bakımdan Kur'anı Kerimde gerek Peygambere olsun, gerekse diğer Peygamberlere âit tebliğ emirleri pek çoktur. Biz bunlardan bir kaç misal almakla iktifa edeceğiz.

يا ايها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك و إن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس (Ey Peygamber, sana Rabbin tarafından gönderileni herkese bildir. Böyle yapmazsan Peygamberlik vazifesini yapmamış olursun, Allah seniinsanlardan korur) [15]. İşte bu âyet, tebliğin peygamberlik vazifesinin esası olduğuna ve Peygamberin bu vazifeyi yapmakla mükellef bulunduğunu beyan etmektedir. Diğer Peygamberlerin de tebliğle mükellef olduklarını şu âyetlerle öğreniyoruz.

Hazreti Hûd kavmine şöyle diyordu: ابلغكم رسالات ربى و انالكم ناصح امين (Size Rabbimin vahiylerini haber veririm, ben sizin samimi hayırhahınızım) [16]. Hazreti Salih'de kavminden yüz çevirerek onlara şöyle hitab ediyordu: فتولى عنهم و قال يا قوم لقد ابلغتكم رسالة ربى و نصحت لكم و لكن لا تحبون الناصحين (Onlardan yüz çevirerek, ey kavmim, ben size Rabbimin vahiylerini haber verdim, size hayırhahlık ettim.Fakat siz hayırhahları sevenlerden değilsiniz dedi) [17].

İşte tebliğ ve tebyinle vazifelendirilmiş olan Hz. Peygamber ilk günden itibaren, muhatabalarının anlayamadıkları yerleri izah ediyordu. Bu ihtiyaç kendinden zuhûr ediyor ve bu bünyenin esası olan Kur'ânı Kerim kendi üzerinde düşünmeyi ve kendisine tâbi olunmayı emrediyordu. كتاب انزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته و ليتذكر اولوا الالباب (Biz sana hayır ve bereketli bir kitab indirdikki âyetlerini inceden inceye düşünüp taşınsınlar, akılları tam olanlar ondan öğüt alsınlar) [18] أفلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها (Bunlar Kur'ânı derinden düşünüp taşınmıyorlar mı yoksa yüreklerine kilit mi vurulu) [19] أفلم يدبروا القول ام جاءهم مالم يأت اباءهم الأولين (Onlar bu sözü iyiden iyiye düşünmüyorlar mı? yoksa kendilerine, önce gelenlere gönderilmeyen bir şey mi geldi.) [20] Bu âyetlerden anlaşılıyor ki,

15 Mâide sûresi, 67.
16 A'raf sûresi, 67.
17 A'râf sûresi, 78.
18 Sâd sûresi, 29.
19 Muhammed sûresi, 24.
20 Mu'minun sûresi, 69.

O kendisi üzerinde düşünmeyi istemekte ve kendisini anlamayan veya anlamak istemeyenleri zemmetmektedir. و اذا قرأت القرآن جعلنا بينك و بين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستوراً. وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقراً و اذا ذكرت ربك فى القرآن وحده ولّوا على ادبارهم نفوراً. (Kur'ânı okurken, seninle ahirete inanmıyanlar arasında, gizleyici bir örtü çekeriz. Kur'ânı anlamamaları için kalpleri üzerine perdeler gerer kulaklarına ağırlıklar koyarız, Sen Kur'anda Allah'ın bir olduğunu zikrettiğin zaman, onlar nefret ederek dönüp giderler)[21]. .... فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا (Bu kavme ne oluyorda kendilerine anlatılanı anlamaya yanaşmıyorlar)[22]. İşte bütün bu örnekler gösteriyor ki, Kur'an tefsire muhtaçtır ve bu ihtiyaç kendi bünyesinden zuhur etmektedir.

Allah Taâla'nın kelamının en sağlam tefsiri yine Allah'ın kelamı ile olanıdır. Kur'ânda bazı mücmel olan kısımlar vardır ki, bu kısımlar ya hemen akabinde veya bir kaç âyet veya başka bir sûrede gelen mübeyyen âyet vasıtasiyle açıklandığını görüyoruz. Meselâ:

(.... Haram kılınanlar müstesna olmak üzere davarlar size helal kılınmıştır ....)[23] denilmekte, fakat bu haram kılınanların neler olduğu zikredilmemektedir. İki âyet sonra bunlarda açıklanıp, bu ilk âyet beyan edilmiş oluyor. (Kendiliğinden ölen hayvan, kan, domuz eti, Allah'-tan başkasının adiyle kesilen, boğularak, vurularak, yuvarlanarak veya sürüklenerek ölen, canavar tarafından parçalanan hayvan haram edilmiştir).[24] وما ادراك ماالطارق . النجم الثاقب (Geceleyin gelenin kim olduğunu bilirmisin. O, parıl parıl parlayan bir yıldızdır)[25]. Burada ikinci âyet birinci âyetteki " الطارق " kelimesini beyan etmektedir.

Kur'ânın Kur'an ile tefsirinden sonra, Kur'anın en selahiyettar ve ilk müfessiri Hazreti Peygamberdi. O halde Kur'ânın en mühim tefsir kaynağı Peygamberin sünneti olacaktır. Sünnet Kur'anın umumunu ve hususunu, mutlak ve mukayyedini, nâsih ve mensûhunu ve diğer hususlarını izâh eder. Mekhûl (Ö.113 /731)'den rivayete göre "Kur'anın sünne-

21 İsrâ sûresi, 45–46.
22 Nisâ sûresi, 77.
23 Mâide sûresi, 1.
24 Mâide sûresi, 3.
25 Târık sûresi, 2–3.

te olan ihtiyacı, sünnetin Kur'ana olan ihtiyacından daha fazladır"[26]. Bir haberde " ألا إنى اوتيت الكتاب (القرآن) و مثله معه " (Bana kitabla beraber, mislide verildi denilmektedir)[27]. Bu hususda sünnete okadar ehemmiyet verilmiştir ki, Yahya ibn Ebi Kesir (Ö. 129 /746), "Sünnet Kur'ana kâdidir, Kitâb ise Sünnete kâdi değildir" demektedir"[28]. Bu söz Ahmed ibn Hanbele (Ö.241 /855) söylendiği zaman "bunu söylemeye cesaret edemem, fakat sünnet kitâbı tefsir ve tebyin eder derim" demiştir[29]. Sünnet, Kur'anı iki şekilde beyan eder. Birincisi Kitabdaki mücmeli beyandır. Meselâ, namaz vakitleri, zekâtın miktarı, hac menâsikinin beyanı gibi. İkincisi ise kitabın hükmü üzerine ziyadeliktir. Meselâ, Kadının nikahını hala ve teyzesi üzerine haram kılmak gibi. Bu hususu Kurtubi (Ö 671/ 1273) de teyid etmektedir[30]. Kur'andaki hükümlerin ekserisi küllî olduğundan, o küllî hükümleri izah ve açıklamak için sünnete ihtiyaç hasıl olmuştur.

2- PEYGAMBER TEFSİRİNDEN ÖRNEKLER VE BU TEFSİRİN HUSUSİYETLERİ

Müdevven bir ilim olmadan evvelki tefsir, tefsirin ilk merhalesidir. Bununda Peygamberle başladığını ve sünnetinin Kur'anı beyan ettiğini söylemiştik. Peygamber tefsirinin örneklerini çıkartmamız için müracaat edeceğimiz ilk kaynaklar, hadis mecmuaları olacaktır. Bu mecmualarda Peygamberin tefsiri, tefsir kitablarına nazaran daha azdır. Bu da onları toplayanların usûllerine göre cerh ve ta'dile tâbi tutulmuş olmasından ileri gelir. Hatta tefsir kitablarında, zayıf ve kasıtlı olarak va'z edilmiş haberler pek çoktur. Bu gün Hazreti Peygamberin tefsiri diye bir kitaba mâlik değiliz. Fakat es-Sa'lebi vasıtasile doğrudan doğruya Peygambere maledilen tefsirden haberdar oluyoruz. Bu zat böyle bir tefsiri Ebu'l-Hasen Muhammed ibn el-Kâsım'dan okuduğunu zikrediyor[31]. *Mu'cemu'l-Udebâ* sahibi de, Vâhidi (Ö.468 /1075)'nin Peygamberin tefsirini bir kitâb halinde topladığını kaydeder[32].

26 *Tefsiru'l-Kurtubi*, I /39.

27 *Mukaddime fi Usuli't-Tefsir*, s. 25; *Tefsiru'l-Kurtubi*, I /38.

28 *Tefsiru'l-Kurtubi*, I /39.

29 *Tefsiru'l-Kurtubi*, I /39; *Tefsiru'l-Kâsımi* I /191; Ebu Zehre, *İbn Hanbel, hayatuhu ve asruhu ârâuhu ve fıkhuhu*, Mısır, 1367, s. 215.

30 *Tefsiru'l-Kurtubi*, I /38-39.

31 *el-Keşf*, I /v. 5b.

32 Yakût er-Rûmi, *İrşadu'l-Erib ilâ ma'rifeti'l-Edip*, V /98.

Bu durum karşısında Peygamberin tefsirinden örnekler elde etmek için müracaat edebileceğimiz en iyi yer, ilk muteber hadis mecmuaları olacaktır. Şimdi burada, bu mecmualarda bulduğumuz orijinal örnekler misal olarak ele alınacak ve hususiyetleri belirtilecektir.

Örnek 1 — ... عن عدى بن حاتم قال : اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو جالس فى المسجد فقال القومُ هذا عدى بن حاتم وجئتُ بغيرِ أمانٍ ولا كتاب فلمّا دَفَعْتُ اليه أخذ بيدى وقد كان قال قبل ذلك إنّى لأرجو أن يجعل الله يده فى يدى قال فقام فَلَقِيَتْهُ امرأة وصبىٌّ معها فقالا إن لنا اليك حاجةً فقام معهما حتى قضى حاجتهما ثم أخذ بِيدى حتى أتى بى داره فالقت له الوليدةُ وسادةً فجلَسَ عليها وجلستُ بين يديه فحَمِدَ اللهَ واثنى عليه ثم قال يفِرُّكَ أن تَقولَ لا اله الا الله فهل تعلمُ من اله سوى الله قال قلتُ لا قال ثم تكلّمَ ساعةً ثم قال إنّما تَفِرُّ أن تقول الله اكبرُ وتعلمُ أنّ شيئاً اكبرُ من الله قال قلتُ لا قال فإن اليهود مغضوب عليهم وإنّ النصارى ضلاّلٌ قال قلتُ فانّى جئتُ مسلماً قال فرأيت وجهَه تبسَّط فرحاً...... [33]

Burada Hazreti Peygamber, gayrı müslim olan muhatabını islâma sokmak için, onun hissiyat ve akliyatına hitab edip, iknaya çalıştığını ve aynı zamanda kitâbi din olarak görülen Yahudilik ve Hıristiyanlığın ne durumda olduğunu belirtmesi veyahutta muhatabının mensûb olduğu dinin ve o dine mensub olanların doğru yolda olmadıklarının beyanı vardır [34]. " المغضوب عليهم "in Yahudiler ve " الضالين "nin ise Nasâra olduğu hususunda bize kadar gelen haberlerin hepsi müttefiktirler. Hatta İbn Ebi Hâtim (Ö. 327/938-939): "Müfessirler arasında المغضوب عليهم in yahudiler, الضالين nin nasâra olduğu hususunda bir ihtilâfın mevcud olduğunu bilmiyorum diyor" [35].

Bu husudaki haberlerin çoğu değişik isnâd zincirlerile Adiyy ibn Hâtim (Ö.67/686-687)den gelmektedir.Bir kısmı da Abdullah ibn Şakik'-

33 *Sunenu't-Tirmizi* XI/72-74.

34 Adiyy ibn Hatim hicretin 9 veya 10 ncu senesinde müslüman olmuştur. Daha önce hristiyandı. Bkz. İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Gabe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, Mısır 1280, III/392; *İslâm Ansiklopedisi*, I/137.

35 *Tefsiru ibn Kesir*, I/30; *el-Iktan*, II/226.

in, Peygamberi işiten bir şahısdan aldığı rivayet varki, Peygamber Vâdi'l-Kura'da iken Benu'l-Kayn kabilesinden birinin, şunlar kim diye sorduğunda Peygamber yahudileri işaret ederek المغضوب عليهم yine şunlar kim diye sorduğunda ise onların الضالين yani nasâra olduğunu söylemiştir[36]. Bu haberden de anlaşılıyor ki, Hazreti Peygamber, yahudi ve hıristiyanlarla meskûn olan Vâdi'l-Kura'da bulunurlarken, bir şahsın sorması üzerine yahudileri işaret ederek bunlar المغضوب عليهم şunlar ise الضالين olanlardır diyor. Burada da Hazreti Peygamber, muhatabını ya sorduğu sual bakımından doğrudan doğruya tatmin ediyor ve yahutta onun yahudi ve hıristiyanlığa karşı durumunu bildiği için bu şekilde cevap veriyor. Veyahutta bu suali soran benu'l-Kayn'lı şahıs, yahudi veya hıristiyan olabilir ve mensup olduğu dinin kötülüğünü ona anlatmış oluyordu. Bu hususda gelen haberlerin çoğu Taberi ve diğer rivayet tefsirlerinde dercedilmiştir[37].

Acaba Hazreti Peygamber niçin âyetin manasını umûmi olarak değilde, yahudi ve hıristiyanlara tahsis etmiştir?. Biliyoruz ki islâmın gayesi, insanları Allah'la ve insanların insanlarla olan münasebetlerini tanzim edip[38], onların dünya ve ahirette huzur ve saadetini temin etmek tir. İşte Kur'anı Kerimin başında, çok kısa olan bu sure ile islamın gaye ve hedefi belirtilmiş oluyor. Burada insanlar iki gruba ayrılmıştır. Birincisi hidayet ve sıratı müstakîmde olanlar, diğeri ise Allah'ın gazabına layık ve dalâlette olanlar. Biz burada son grub üzerinde duracağız. Bir çok müfessirler, bu âyetin yahudi ve hıristiyanlara tahsisi meselesi üzerinde durmuşlar, âyetlerle şahidler getirmek suretiyle teyidine çalışmışlardır. Taberi[39] her iki gurubunda dalâlette, Allahın gazabına lâyık olan kimseler olduğunu zikredip, Allah kullarına onları tanımaları için belli vasıflarla işaretlemiş, ancak bu grublardan her biri en lâyık olduğu sıfatlarla tesmiye edilmiş oldu demektedir. Yahudiler için Mâide sûresinin 60 ncı ayetini[40], hıristiyanlar için de, Mâide sûresinin 77 nci âyetini[41] misal olarak getiriyor. İbn Kesir[42] ve Kurtubi[43] de bu hususda deliller

36 *Fethu'r-Rabbani*, XVIII/68.

37 *Tefsiru't-Taberi* (yeni) I/180–197; *Tefsiru ibn Kesir* I/29–30; *Tefsiru Mukatil*, v. 3a.b.

38 Bu hususda malumat için bkz. İbn Haldûn, *Şifau's-Sâil li tehzibi'l-Mesâil* (ön söz ve notlarla neşreden Muhammed ibn Tavit et-Tanci) İstanbul 1958, Mukaddime, Nun harfi ve devamı.

39 *Tefsiru't-Taberi*, (yeni) I/195.

40 Aynı eser (yeni), I/185.

41 Aynı eser (yeni), I/192.

42 *Tefsiru ibn Kesir*, I/29.

43 *Tefsiru'l-Kurtubi*, I/149–151.

serdediyorlar. *Fethu'l-Bâri* sahibi de eserinde [44], es-Süheylinin, yahudiler hakkında [45] " فباؤ بغضب على غضب " âyetini, nasâra hakkında ise [46] قد ضلوا من قبل و اضلوا كثيراً âyetini misal getirdiğini kaydeder.

Acaba, bütün bu getirilen misaller المغضوب عليهم in yahudiler الضالين nin nasâraya itlakının doğru olduğunu isbat edebilir mi? Kur'anı kerimdeki Allah'ın gazabına lâyık olan kimselerin kimler olduğu yani غضب الله âyetleri tetkik edilince, karşımıza ekseriya, yahudiler ve ehli kitab çıkmaktadır [47]. Bu bakımdan Hazreti Peygamber bu lafzı, yahudilere nisbet etmiş olabilir. Hazreti Peygamber mağdubun aleyhim yahudiler, Nasâra dullaldır buyurduğu zaman, bunların o zamanki halini nazarı dikkate almak lâzımgelir. Peygamberden gelen bu haberlere dikkat edilecek olursa, Peygamber yahudiler mağdubun aleyhimdir demiyor, Mağdubun aleyhim yahudilerdir diyor. Bu iki cümle arasında mana bakımından mühim fark vardır. Buna göre yahudilerin ve hristiyanların, Fâtihadaki mağdubun aleyhim ve dâllinden birer misâl oldukları anlaşılmaktadır. Yahudiler ve hristiyanlar ehli kitâb olduklarından, müşrik ve sâir din mensuplarından daha ehvendirler. Diğerlerine nazaran, islâma zıd olsalar da daha yakındırlar. Burada âyetin iki nev'e tahsis edilmesindeki ibret açıkça kendini göstermektedir. Artık islâmın zıddı-karîbi olandan kaçınılması emredilirse, Zıddı-baîdi olandan kaçınılması evleviyyetle sâbit olacaktır. O halde, Peygamber sapıklık grubunda olan herkese ıtlak edilebilecek Mağdubun aleyhim ve dâllin mefhumlarını bazı muayyen gruba tahsis edebiliyordu.

Örnek 2 — .... عن زيد بن أرقم قال. كنّا نتكلّم فى الصلاة. يكلّم الرجل صاحبه وهو الى جنبه فى الصلاة حتى نزلت « وقوموا لله قانتين » [48] فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام. [49]

44 İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri bi şerhi Sahihi'l-Buhâri*, Bulâk 1300. VIII/113.

45 Bakara sûresi, 90.

46 Mâide sûresi, 77.

47 Kur'an-ı Kerimde (Maide 63, A'raf 151, Tâhâ 86, Bakara 61, 90, Âli İmrân 112, Tâhâ 81) ki şu âyetlerdeki gazab kelimesi yahudilere nisbet edilmektedir. Feth 6, Mücadele 14, münafıklara. Nisâ 92, mümtahine 13, Şura 16, Enfal 16 bunlar da umumi olarak yukarıda zikrettiğimiz hidayet gurubunun dışında kalanlara nisbet edilmektedir.

48 Bakara sûresi 238.

49 *Sahihu'l-Buhâri*, II/78–79, VI/38; *Sahihu Müslim*, I/383; *Fethur-Rabbâni*, XVIII/92.

Haberin metninden de anlaşıldığına göre ilk zamanda sahabe namazda ihtiyaç duyduğu zaman arkadaşile konuşabiliyordu. Bu ayet nâzil olduktan sonra, sahabe namazda konuşmaktan men edilmiş oluyordu. Bu hususda sahabeden gelen muhtelif rivayetler tefsir kitablarında dercedilmiştir [50]. Hazreti Peygamber onlara namazda sükûtu emredince her halde onlar bu emri yadırgamamış olsalar gerek, zira "Kunût" kelimesi bu anlamı verecek şekilde arap dilinde kullanılıyordu [51]. Meselâ, (الإقتنات = الإنقياد) (قنتت المرأة لبعلها = أقرّت) (وقنت له = ذلّ) gibi. Bu âyetin tefsirinde, İbn Kesir şöyle demektedir: وقوموا لله قانتين : اى خاشعين ذليلين مستكينين بين يديه. Elbette bu şekilde ifa edilecek bir ibadet onları konuşmaktan men edecekti [52], O halde bir dini ıstılah olarak kunût kelimesine verilen (الدعاء فى الصلاة) (الإمساك عن الكلام) (القيام بالطاعة) (الخشوع والاقرار بالعبودية) gibi manaları, bu kelime tazammun etmektedir. Bu bakımdan kunût taâttır, kunût tûl-î kıyâmdır, kunût sükûttur, kunût huşu'dur, kunût duadır diye tarif edilmiştir. Hazreti Peygamber bu kelimeyi ıstılah olarak namazda susmaktır diye kullanırken, lugat manasından tamamen ayrılmış olmuyordu. Bilhassa bununla, Hazreti Peygamber kıyamda, huşu' ile dünya kelamından içtinabın farziyetini anlatmış oluyordu.

Ahmed ibn Hanbel, Ebû Saîd el-Hudri (Ö.78 /697) vasıtasiyle Peygamberden naklettiği bir haberde, Kur'andaki bütün kunût kelimelerinin taât manasına geldiğini zikrediyorsa da[53], o zaman için kelime bilgisinin maksadı hasıl etmediği düşünülecek olursa, Peygamberden böyle bir şeyin sâdır olması şüphe ile karşılanır. Nitekim bu haberin tahricinde, haberin râvilerinden olan Darrâc'ı, ad-Dârakutnî (Ö.385 /995) zayıf görmüş ve haber de zayıf addedilmiştir[54]. Kurtubi'de tefsirinde bu haberin ed-Dahhâk'tan sâdır olduğunu söylemiştir[55].

Örnèk 3 — . . . عن سمرةَ بن جُندب أن نبيّ الله صلى الله عليه وسلم قال «الصلاة الوسطى» [56] صلاة العصر. [57]

50 *Tefsiru't-Taberi* (yeni) V /228–237; *Tefsiru ibn Kesir*, I /294–295.
51 *Lisânu'l-Arab*, II /74.
52 *Tefsiru ibn Kesir* I /294.
* *Lisânu'l-Arab*, II /73–74.
53 *Fethu'r-Rabbâni*, XVIII /92.
54 Aynı yer (şerhinde).
55 *Tefsiru'l-Kurtubi*, III /214.
56 Bakara sûresi, 238.
57 *Sunenu't-Tirmizi*, XI /105.

Bu haber Ahmed ibn hanbelin Müsnedinde başka râviler vasıtasiyle biraz değişik olarak geçmektedir[58]. Salâtu'l-Vusta[59] geniş anlam ifade etmektedir. Bu vaktin hangi vakit olduğunu tayin etmek lâzımdır. Bu hususda gelen haberler çok çeşidlidir. Âdetleri veçhiyle onlar indinde gün, Güneşin batmasıyle başlıyacağına göre, salâtu'l-vustâ'nın sabah namazı olması icab ederdi. Hatta bu hususdaki haberlerde beş vakit namazın hepsi birer birer zikredilmiş, bunlara âit deliller de nakledilmiştir[60]. Fakat bu haberlerin sıhhat bakımından en kuvvetlisi, ikindi namazı olmasıdır. Taberi[61], İbn Kesir[62] ve Cumhur-u ulema[63] bunu kabul etmişlerdir.

Burada bizim için mühim olan nokta, Peygamberin araplar indin de âdet olan gün başlangıcına muhalefet ederek, geniş anlam ifade eden bu orta namazı ikindi namazına hasretmesidir. Hazreti Aişenin kölesine yazdırdığı ve bu âyete gelince bilhassa imla suretiyle kaydettirdiği mushafında (صلاة العصر) lafzı sanki âyetin aslından imiş gibi gösterilmiştir[64], Bu, mütevatır olan kıraate muhaliftir. Her nekadar zevahiri kurtarmak için bunun nesh edildiği fikri ileri sürülmüşse de, bu vaziyet, sahabenin o günkü anlayış ve kültür durumunu, âyetle, âyetin tefsiri mahiyetinde olan lafızları bir birine karıştırmak gibi bir tehlikenin mevcudiyetini bize aksettirmesi bakımından mühimdir.

Kur'anda, orta namaz denildiğine göre, elbette müphem olan bu namazın hangisi olduğunu, Peygamberin açıklaması icab ederdi. Eğer açıklamamış olsaydı, onların âdetince bu sabah namazı olabilirdi. İşte onları böyle bir yanlışlıktan kurtarmak için, o namazın ikindi namazı olduğunu izah etmiştir. Peygamberin bunu ikindiye tahsisine gelince, ikindi namazının insanlar için meşguliyet zamanına tesadüf etmesinden olabilir. Netice olarak şunu diyebiliriz ki, Peygamber Kur'anda müphem olan ve genişlik ifade eden bazı âyetleri, tahsis ederek açıklıyabiliyordu.

Örnek 4 — . . . . عن ابى سعيد الخدرى عن النبى صلى الله عليه
وسلم فى قوله عزّ وجلّ «وكذلك جعلناكم امة وسطا»[65] قال عَدْلاً[66]

58 *Fethur-Rabbâni*, XVIII/89–92.

59 Vasat kelimesi üzerinde 4 ncü örnekte durulacağından burada kısaca geçilecektir.

60 *Tefsiru't-Taberi* (yeni), V/167–227; *Tefsiru'l-Kurtubi*, III/208–213

61 *Tefsiru't-Taberi* yeni), V/221.

62 *Tefsiru ibn Kesir*, I/218.

63 *Fethu'r-Rabbâni* (şerh), XVIII/91.

64 *Sunenu't-Tirmizi* XI/105; *Fethu'r-Rabbâni*, XVIII/90.

65 Bakara sûresi, 143.

66 *Sünenu't-Tirmizi*, XI/83; *Fethu'r-Rabbâni*, XVIII/76.

Hazreti Peygamber buradaki vasat kelimesini adl kelimesiyle tefsir etmektedir. Vasat lugatta, İki tarafı denk bir şey veya bir şeyin ortası gibi manalara gelmekte ise de, bu kelimenin adl manasına da geldiğini görüyoruz [67].

Bir nolu örnekte söylediğimiz gibi, İslamiyetin hedefi olan insanla Allah münasebetini tanzim, dünya ve âhiret nizamı için bir adalet sisteminin mevcud olmasiyle mümkündür.Bu adl kelimesi, insanlar arasında hak mefhumu ile de ifade edilir.Bunların hakkiyle tevzi edilebilmesi için mizana ihtiyaç vardır. Buradaki Ümmeti vasat, adalet ve hakkaniyeti gözeten, her türlü ifrat ve tefritten uzak kalan millet demektir. O halde vasat, adl, mizan, hatta kıstas kelimelerini arab dilinde birbirine müradif olacak şekilde, adeta birbiri yerinde kullanıldığı görülmektedir[68]. Bu bakımdan, nasıl ki bir şeyin tam ortasına yani iki tarafı müsavi olan bir noktaya vasat deniliyorsa, hassas bir terazi ile aralarında bir münasebet tesis edilebilir. Her iki tarafın müsavi olması bakımından adaletin tarifi içine girerler,yani adalet lafzı bunları ihtiva etmektedir. İnsanlar arasında adaleti temin etmek için kanunlar vaz'ına lüzum hasıl olmuştur [69]. Taberi de, bu âyette geçen vasat kelimesini bir şeyin müsavi olarak ikiye ayrılmış cüz'ü olarak kabul etmektedir [70]. Yine Taberi vasat kelimesinin arab dilindeki manasının "خيار" olduğunu söylüyor [71]. Ez-Zeccac (Ö. 311/923)'da [72] vasat kelimesinin tefsirinde iki kavil olduğunu zikreder. Bazıları onu, [73], "خيار" bazıları da[74] "عدل" ile tefsir etmişlerdir. Halbuki bu iki lafız, binası bakımından muhalif olmakla beraber, her ikisinin manası birdir. Adalet hayırdır, hayrında adalet olduğu söylenmektedir.

Netice olarak, Hazreti Peygamber bu kelimeyi izah ederken, araplar indinde malum olmayan bir kelime ile değil, onlar tarafından bilinen lafızla izah etmiş oluyordu.

67 *Lisânu'l-Arab*, VII/426–432.

68 Bu kelimenin adl kelimesine müradif olduğuna dair bkz. Lisânu'l-Arab, VII/426–432, XI/430–432, XIII/446, VII/377.

69 Hak, adalet mizan kelimelerinin kullanılışı hak. bkz. *Şifâu's-sâil*, mukaddime ز - نو - نه - ند

70 *Tefsiru't-Taberi* (yeni), III/142.

71 *Tefsiru't-Taberi* (yeni), III/141.

72 *Lisânu'l-Arab*, VII/430.

73 *Tefsiru'l-Keşşâf*, I/148.

74 *Tefsiru'l-Kurtubi*, III/153; *Tefsiru ibn Kesir*, I/190.

Örnek 5 — . . . عن سعيد بن زيد رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الكمأة من المن وماؤها شفاء للعين.[75]

Burada Peygamberin mantarı "menn" den addetmesi bize ilk anda şunu gösteriyor. Sanki Kur'andaki menn lafzı geniş bir mana ifade etmiyormuş da Peygamber mantarı ondan addetmekle bu kelimenin daha bazı nimetlere ıtlâk edilebileceğini anlatmış oluyor. Halbuki menn lafzının arap dilindeki durumu kontrol edilecek olursa onun "ihsan' ve "in'am" manalarında kullanıldığı görülür[76]. Yani sadece İsrail oğullarına verilen nimete değil de, daha geniş manasiyle emek sarfetmeksizin Allah'ın verdiği her nimete ıtlak olunmaktadır. Ez-Zeccâc, lugatta menn kelimesinin Aziz ve Celil olan Allah'ın, yorgunluk ve zahmet çektirmeden verdiği nimetler manasına geldiğini söyler[77]. Burada Pey gamber mantarı, İsrail oğulları üzerine indirilmiş olan menn'den bir nevi olduğunu kastedmeyip, onun, yardıma muhtaç olmadan kendi kendine yetişmesi bakımından "menn" e benzetildiğini ifade etmiştir. Bunun böyle olduğunu el-Hattâbi'de teyid etmektedir[78]. Buradan anlaşılıyor ki, Peygamber, yetişmesi için tohum ekmek, sürmek sulamak gibi zahmet ve yorgunluklara ihtiyaç göstermeden, yani Hudayı nâbit olarak yetişen nimetlere bu lafzın ıtlak edilebileceğini ifade etmiş oluyor. Müfessirler bu kelimenin tefsirinde okadar ihtilaf etmişler ki[79] söylemiş oldukları bu şeylerin hepsini, "menn" lafzı tazammun etmektedir.

Örnek 6 — . . . عن عدى بن حاتم رضى الله عنه قال قلت يا رسول الله «مالخيط الأبيض من الخيط الأسود»[80] أهما الخيطان قال انك لعريض القفا إن أبْصَرْتَ الخيطين، ثم قال لا: بل هو سواد الليل و بياض النهار[81]

Bu haber, bazı sahâbenin durumunu anlatması bakımından çok mühimdir. Bilhassa sual soran bu sahâbenin geç islâm oluşu, onun Kur'anda bulunan bu gibi incelikleri anlayamamış olmasına bir sebeb teşkil edebilir. Buhâride (Ö. 256/870) bu haberden sonra Sehl ibn Sa'd

75 *Sahîhu'l-Buhâri* VI/22,75; *Sahihu Müslim*, IV/2312.

76 *Lisanu'l-Arab*, XIII/415-423

77 Aynı eser, XIII/418.

78 *İrşadu's-Sâri*, VII/9-10; *Umdetu'l-Kâri*, VIII/465-467.

79 Bu ihtilaflar için bkz. *Tefsiru't-Taberi* (yeni) II/91-95; *Tefsiru'l-Kurtubi*, I/406-407, *Tefsiru ibn Kesir*, I/95; *Tefsiru Mukatil* v.12a; *Mecâzu'l-Kur'an*, I/41; *Mâni'l-Kur'ân*, I/37.

80 Bakara sûresi, 187.

81 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/31; *Sunenu't-Tirmizi*, XI/94; *Fethu'-Rabbâni*, XVIII/81-82.

vasıtasıyle gelen bir haberde ise, " من الفجر " lafzının sonradan nâzil olduğu rivayet edilmiş, bundan evvel bazı kimseler oruç tutmak istediklerinde biri beyaz biri siyah iki iplik alır, bunları birbirinden ayırt edinceye kadar imsak yapmazlardı denilmiştir [82]. Buradan anlaşılıyor ki, mücmel olan bu lafzı, sonradan nazil olan " من الفجر " lafzı beyan etmektedir. Peygamber Adiyy İbn Hâtime verdiği cevapta, güya ona hakaretâmiz olarak " عريض القفا " dediği rivayet edilmekte isede, daha çok olarak, başka haberlerde " عريض القفا " yerine " إن وسادك اذا لعريض " ibaresi geçmektedir. Kanaatimce bu ikinci haber, Peygamberin vasıflarına daha iyi uymaktadır. Çünkü Taberi de [83] Âmir vasıtasiyle Adiyy İbn Hâtim'den gelen bir haberde, bu hâdisenin müslüman olmağa geldiği günlerde vuku bulduğunu anlıyoruz. Hatta Peygamber Adiyy ibn Hâtim'in bu suali karşısında azı dişleri görülünceye kadar gülmüş, sonrada bundan maksadın ne olduğunu anlatmıştı. Peygamberin henüz yeni islam olmuş bir şahsa, hakaret edercesine bir muamelede bulunması, onun vasıflarına uygun düşmezdi. Belki hoş bir söz olarak daha doğrusu onunla şakalaşmış olabilir. Onun, siyah ve beyaz ipleri yastığı altına koymasını imâ ederek, gecenin siyahlığını ve gündüzün beyazlığını yastığının altına koyduğuna göre senin yastığın çok geniş bir yastık olsa gerek demiş, tabiî olarak o muazzam ve geniş yastıkta da büyük bir kafanın bulunması icab ettiğini anlatmıştır. Bunun böyle olduğunu el-Kâdi İyâd (Ö.544 /1149) da söylemektedir [84], Hatta el-Hattâbî (Ö.388 /998) de " لعريض القفا " lafzı kinâyedir, hakikatı ifade etmez, bunun en doğrusu geniş yastığa geniş kafanın lâyık oluşudur demiştir [85].

Netice olarak, Kur'anda mevcud olan edebî sanaatları sahabenin bazısı anlıyamıyordu. Bunun muhtelif sebebleri olabilir, ama onlar öğrenmek için soruyorlar. Peygamber de Allahın muradının ne olduğunu izâh ediyordu.

82 *Sahihu'l-Buhâri*, VI /31–32; *Tefsiru'l-Keşşâf*, I /175; *Tefsiru ibn Kesir*, I /221.

83 *Tefsiru't-Taberi* (yeni), III /512.

84 *Fethu'r-Rabbâni*, XVIII /82.

85 *İrşâdu's-Sâri*, VII /26.

Örnek 7 — ... عن كعب بن عجرة .... فقال حملت الى النبى صلى الله عليه وسلم والقمل يتناثر على وجهى ، فقال ما كنت أرى أن الجهد قد بلغ بك هذا أما تجد شاة ؟ قلت لا ، قال صم ثلاثة ايام او اطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع من طعام واحلق رأسك ، فنزلت فى خاصة ، وهى لكم عامة [86]

Bakara sûresinin 196 cı âyeti, hacda ihramlı iken yapılmıyacak hususları anlatırken ancak hastalık veya eza verecek haller müstesna kılınmış bunun için de oruç, sadaka, kurbandan biriyle fidye verilmesini şart koşmuştur. Ama bu fidyenin miktarı tayin edilmemiştir. Oruç, sadaka, kurbandan tayin edilmiyen bu fidye miktarını, Hazreti Peygam ber tayin ediyordu. Yani Peygamber bir fıkhi meseleyi beyan ve tatbik etmiş oluyordu.

Örnek 8 — ... عن عمران بن حصين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن «الشفع والوتر» [87] فقال هى الصلاة بعضها شفع وبعضها وتر [88]

Burada, Allah'ın kasem etmiş olduğu şeylerin, Peygamber tarafından, neye delâlet etiğinin açıklanışını görüyoruz. Bize ulaşan haberlerde bu kelimelerin başka başka şekillerde izah edildiği görülmektedir [89]. Buradan da anlaşılıyorki Allah'ın kasem ettiği bu şeyleri, söylemiş olduklarile tahsis etmemiş oluyor. Bu bakımdan tefsir kitablarında vitr ve şef' kelimelerine muhtelif manalar verilmiş olduğunu görmekteyiz [90], Zaten bu iki kelimenin tek ve çift manalarında arap dilinde kullanıldığı müşahede edilmektedir [91]. Hazreti Peygamber zaman ve zemine, hatta karşısındaki muhatabın durumunu ve sual soruş şeklini nazarı itibaraa alarak cevap vermiş olabilir. Bu bakımdan tek ve çif rekatlı namazların, Arefe ve kurban günlerinin hatta daha başka şeylerin ehemmiyetini belirtmek için Peygamber bu iki kelimeyi bu manalara ıtlak edebilir. Bu husus da Taberi'nin de dediği gibi [92], en doğru söz, Cenabı Hak

86 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/33; *Sünenu't-Tirmizi*, XI/98.

87 Fecr sûresi, 4.

88 *Sünenu't-Tirmizi*, XII/243; *Fethu'r-Rabbâni*, XVIII/327.

89 Meselâ Ahmed ibn Hanbel de,Câbir vasıtasile Peygamberden şöyle bir haber nakletmektedir. ...... قال ان العشر عشر الأضحى و الوتر يوم عرفة و الشفع يوم النحر ...... *Fethu'r-Rabbâni*, XVIII/326–327.

90 Bu çeşidli manalar için bakınız, *Tefsiru't-Taberi*, XXX/92–95; *Tefsiru ibn Kesir*, IV/505–506.

91 *Lisânu'l-Arab*, VIII/183–185.

92 *Tefsiru't-Taberi*, XXX/94.

" الشفع " ve " الوتر " yemin etmiş, fakat bu çift teki bir nev'e tahsis etmemiştir. Bu bakımdan yemin her çift ve teke ıtlak edilebilir.

Örnek 9 — . . . عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله « عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً [93] » سئل عنها قال هي الشفاعة [94]

Hazreti Peygamberden " مقاماً محموداً " nın ne olduğu sorulduğunda, onu " الشفاعة " ile tefsir etmiştir. Araplar indinde makam, oturulacak bir yerdir [95]. " المحمود " ise onlarda " الشفاعة " manasında kullanılmaktadır [96]. Bu makamın şafaât makamı olduğuna dâir haber ler tefsir kitablarında dercedilmiştir [97]. Zaten âyetin gelişinden, bunun ahirete taâlluk eden bir makam olduğu anlaşılmaktadır, Amma bunu Peygambere soran zat onu anlayamamış olabilir. Peygamber de ona en kısa ve en muvafık cevabı vermiş oluyordu.

Örnek 10 — . . . عن معبد بن خالد قال سمعت حارثة بن وَهب الخزاعِيّ قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول ألا أخبركم بأهل الجنّة كلّ ضعيف متضعّفٍ او أقسم على الله لأبرّه ألا أخبركم باهل النّار كلّ عتلّ [98] جواظٍ مُستكبرٍ [99]

Burada, Hazreti Peygamber, Cennet ve Cehenneme lâyık olanların vasıflarının neler olduğunu belirtmektedir. Cehenneme lâyık olan vasıflar arasında, " عتلّ " vasfına hâiz olan kimselerinde girmiş olduğunu görüyoruz. Müsnedi Ahmed ibn Hanbel'de geçen bir haberde, Pygamber bu kelimenin vasıflarının neler olduğunu beyan etmektedir [100]. Zaten arap lar indinde " عتلّ " kelimesi (الجافى فى الخلق اللئيم) (الشديد من الرجال والدواب) (الجافى القليظ)

93 Isrâ sûresi, 79.
94 *Sünenu't-Tirmizi*, XI /295-286; *Fethu'r-Rabbâni*, XVIII /195.
95 *Lisânu'l-Arab*, XII /506.
96 Bkz. *Lisânu'l-Arab*, III /157.
97 bkz. *Tefsiru't-Taberi*, XV. /89-92; *Tefsiru ibn Kesir*, III /55-58.
98 Nûn sûresi, 13.
99 *Sahihu'l-Buhâri*, VI /198.
100 *Fethu'r-Rabbâni*, XVIII /315-316. (سئل عن النبى صلى الله عليه وسلم عن العتل الزنيم. فقال هو الشديد الخلق المصحح الأكول الشروب الواجد للطعام و الشراب الظلوم للناس رحب الجوف).

gibi anlamlarda kullanılmaktadır[101]. Yani, bu kelime fena hasletleri ihtiva ediyordu. Bu bakımdan Peygamber " عتل " lafzını izah ederken onların anlamıyacakları bir şey söylemiş değildir. Netice olarak Peygamber Muhatablarına anlayacak şekilde, hitap ediyor temsil tarikiyle onları ikna etmeye çalışıyordu.

Örnek 11 — ... عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من آتاه الله مالا فلم يؤد زكاته مثل له ماله شجاعا أقرع له زبيبتان يطوقه يوم القيامة بأخذ بلهزمتيه يعنى بشدقيه يقول انا مالك انا كنزك ثم تلا هذه الآية : « ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله »[102] الى آخر الآية[103]

Hazreti Peygamber, Allahın inayetinden kendilerine verileni sarfetmekte cimrilik gösterenlerin, âhiretteki feci durumlarını ve mallarını onlara nasıl zararı dokunacağını anlatmaktadır. Yani, Peygamber tefsirini yapmak istediği âyeti temsil tarikiyle anlatır, onların vicdanlarına hitab eder, onları intibaha davet ederek, bu arada âyetin anlaşılmasını da temin etmiş olurdu.

Örnek 12 — .:. عن ابى سعيد الخدرى رضى الله عنه النبى صلى الله عليه وسلم فى قوله « وفرش مرفوعة »[104] قال ارتفاعها بين السماء والأرض ومسيرة ما بينهما خمسمائة عام[105]

Cenabı Hak burada, iyi kimselerin Cennette nâil olacakları nimetlerin ağaçlar, gölgeler, sular, meyvalar ve döşekler olduğunu anlatıyor. Bunlar arap içtimai hayâtının ve akliyâtının dâima arzu ettiği şeylerdir. Kur'an, hakikatı muhatabalarına en iyi anlatacak şekilde nâzil olmuştur. Hazreti Peygamber, cennetteki yatağın yüksekliğini, yer ile gök arasındaki kadar bir mesafe olduğunu, bu mesafenin de 500 seneye tekabül ettiğini söylemektedir. Bu gibi miktarlar bizzat Kur'anın kendi bünyesinde de geçmektedir. Meselâ [106] سنة كان مقداره خمسين الف)

101 *Lisânu'l-Arab*, XI/423-424; *Tefsiru'l-Kurtubî*, XVIII/232.
102 Âli İmran sûresi, 180.
103 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/49.
104 Vâkıa sûresi, 34.
105 *Sünenu't-Tirmîzi*, XII/179-180.
106 Maâric sûresi, 4.

(... إنْ تستغفرلهم سبعين مرة[108] (... كان مقداره الف سنة[107]
Burada geçen sene ve günlerin nekadar bir müddet ifade ettiğini belirtilmemiştir. Bu rakkamlar, Sâmi kavimlerde olduğu gibi, diğer bütün beşer için de azlık veya çokluk manasını ifade etmektedir. Ekseriya Kur'ânda yedi kat gök ve yerden bahsedilir. Bunlar mutlak olarak yedi adet tabaka mı demektir?, Yoksa çokluğu ifade için mi kullanılmıştır. Kanaatımca bu çokluk içindir. O halde gerek Kur'ânda ve gerekse hadislerde geçen rakamların ekserisi kesretten kînâye olarak kullanılmıştır. Bu hususda Tevrat ve İncillerde de misaller vardır.

" Ve Lâmek karılarına dedi.
ey Ada ve Tsilla, sesimi dinleyin,
Ey Lamek'in karıları, sözüme kulak verin?
Çünkü beni yaraladığı için bir adamı,
ve beni berelediği için bir genci öldürdüm,
Eğer Kainin yedi kerre öcü alınacaksa,
Lamek'in de yetmiş yedi kere alınacaktır"[109].

Keza İncilde "O zaman Petrus gelip İsaya dedi: Ya Rab, kardeşim bana karşı kaç defa günah işlerse, ben ona bağışlıyalım? yedi kereye kadar mı? İsa ona dedi: Sana yedi kereye kadar değil, fakat yetmişkere yediye kadar diyorum"[110].

Bunlardan anlaşıldığına göre, buradaki adetler çokluk ifade etmektedir. Bazende, bu rakkamların psikolojik bir mana ifade ettiğini görmekteyiz, Meselâ, (كان مقداره خمسين الف سنة) âyeti nâzil olduğunda bu ne uzun günmüş diye bir taaccüb gösterilince, Hazreti Peygamber, nefsimi yedi kudretinde tutan Allah'a yemin ederim ki, bu müddetin miktarı mü'min için dünyada kıldığı bir farz namaz vakti kadardır diye buyurmuşlardır[111].

Bu ifadeden anlaşılıyor ki, dünyadaki vazifesini lâyikiyle yaptığına kâni olan insan, vicdanen müsterih, âhiret mesuliyetinden kurtulmuş demektir. Onun için o âlem sevinç ve sürûr âlemidir ve şu müddet onun için çok kısadır. Bunun aksini düşünecek olursak, sıkıntılı bir intizarın ne demek olduğunu dünya hayatında bile tadabiliriz.

107 Secde sûresi, 5.
108 Tevbe sûresi, 80.
109 Tekvin, bab IV, 23-24.
110 Matta, bab XVIII, 21-22.
111 *Fethu'r-Rabbâni*, XVIII/316.

Netice olarak, Peygamber araplar arasında her şeyi maddiyatla ölçme anlayışını tatmin etmek, bir şeyin az veya çokluğunu, kolaylık ve zorluğunu ifade etmek için bu gibi miktarları kullanmıştır. Burada Peygamber, arapların psikolojik hallerini nazarı dikkate almakta ve onları tatmin etmektedir.

Örnek 13 — . . . عن ابى هريرة رضى الله عنه قال قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية «يومئذٍ تحدّث اخبارها»[112] قال أتدرون ما اخبارها قالوا الله ورسوله أعلمُ قال فانّ اخبارها أن تشهدَ على كل عبدٍ أو أمةٍ بما عمل على ظهرها تقول عمل يومَ كذا كذا وكذا فهذه أخبارها[113]

Burada Hazreti Peygamber, Kur'ândaki ""Ahbâreha" kelimesinin ne olduğunu sorduğunda, sahabe Allah ve Resulü bilir dedikten sonra, bu kelimenin kendi üzerinde bulunan erkek ve kadınlardan her birinin şöyle şöyle yaptıklarını, arzın tadât etmesidir demiştir. Ez-Zamahşeri tefsirinde [114] "arzın tahdis ve ihyası mecazdır, yani Allah Taâla arzda öyle haller ihdas eder ki onlar lisan-ı hâl ile tahdis makamına kâim olur. Hatta ne oluyor buna deyenler o ahvale bakarlarda onun niçin zelzeleye tutulduğunu ve ne için ölüleri dışarı attığını bilir ve bu hâdiseler Peygamberlerin inzâr ve tahzîr edip durdukları şeyler olduğunu anlarlar" demektedir. Fakat Peygamberin buradaki haberi mecazdan ziyade, bunun hakikat olduğunu ifade etmektedir [115]. Netice olarak şunu diyebiliriz ki, Peygamber muhatablarına, Kur'andan her hangi bir şeyin ne olduğunu sorar ve sonra yine o hususu kendisi izah ederdi. Bu hususda misaller çoktur. Meselâ [116], (شجرة طيبة) nedir ve güneş nerede batıyor [117] gibi sualler sormuş ve bunların cevabını da kendileri vermişlerdir.

Örnek 14 — . . . عن سهل بن سعد رضى الله عنه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال بإصبعيهِ هكذا بالوُسْطىَ والتى تلىِ الإبهام بعثت والساعة كهاتينِ[118]

112 Zelzele sûresi, 4.

113 *Sünenu't-Tirmizi*, XII/254–255; *Fethu'r-Rabbâni*, XVIII/333–334.

114 *Tefsiru'l-Keşşâf*, IV/625.

115 Bu hususda daha geniş malûmat için bkz. *Tefsiru't-Taberi*, XXX/147; *Tefsiru ibn Kesir*, IV/539.

116 İbrahim sûresi, 24.

117 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/99, 154; *Sünenu't-Tirmizi*, XI/285; *Fethu'r-Rabbâni*, XVIII/254.

118 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/206.

Sehl ibn Sa'd, Hazreti Peygamberi kıyamet günü ile ben şöyl ba's olundum diye şahadet parmağı ve yanındaki orta parmağı ile işaret[119] yaptığını gördüm demiştir. Bu ifadeden anlaşılıyor ki, Peygamber izah etmek istediği şeyi, fiili olarak veya işaretler yapmak suretiyle anlatıyordu. Bu haber, Nâziât sûresinin 42 ci âyeti olan يسئلونك عن الساعة أيّان مرساها nin izahı mahiyetindedir. Haberden işaretin kime kaşı ve nerede yapıldığı anlaşılmıyorsa da, ayetin delaletiyle, bunun kıyameti yalanlıyanların, senin kıyamet dediğini şey ne zaman? suallerine vâki olsa gerektir. Bu işaretle Hazreti Peygamber, hem " مرساها " kelimesinin izahını, hemde ne zaman suallerinin cevabını vermiş oluyordu. İrsa kelimesi lugatta sâbit manasına gelmektedir[120]. İsmi mekan ve ismi zaman olarak, münteha manasına gelir. Geminin demir atarak durdurulması gibi birşeyi sabit kılıp durdurmak demektir. Dağlara revâsı denmesi de bu manayı uymaktadır, Bu kelime liman'ın ismi olarakta kullanılır. Peygamber iki parmağı birbirine yanaştırmasiyle, nasılki geminin en nihayet yanaşacağı yer liman ise, kıyamette gemi misali bu âleme mutlaka yanaşacaktır demek istiyordu. İkinci mesele ise, onun ne zaman olacağıdır ki, onuda, bu iki parmak arasındaki fark nekadar kısa ise, onun vukûunun da okadar kısa bir zamanda olacağını ifade etmek istemiştir.

Hazreti Peygamberin Kur'andan izah etmek istediği bir hususu işaretlerle tatbiki olarak yaptığına dâir olan misalleri çoğaltabiliriz. Meselâ, Hazreti Aişe'den rivayet edilen bir haberde, Peygamber aya bakıyor, onun bir bulut içine girmesini görerek ya Aişe[121] (هذا غاسق اذا وقب) diyordu[122]. Yine ibn Mes'uddan rivayete göre, Peygamber bir çizgi çizmiş bu Allah'ın yoludur demiştir. Sonra bu çizginin sağına ve soluna başka çizgiler çizmiş, bunlarda müteferrik yollardır demiş...... ve sonra da (وان هذا صراطي مستقيما [123]) âyetini okumuştu[124]

119 *Umdetu'l-Kâri*, IX/254.
120 *Lisânu'l-Arab*, XIV/321–322.
121 *Felak* sûresi, 3.
122 *Sünenu't-Tirmizi*, XII/260–261; *Fethu'r-Rabbâni*, XVIII/352.
123 Enam sûresi. 153.
124 *Fethu'r-Rabbâni*. XVIII/141–142; *Tefsiru't-Taberi*, VIII/60.

Örnek 15 — ... عن ابن عمر رضى الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «يوم يقوم الناس لرب العالمين»[125] حتى يغيب أحدهُمْ فى رَشْحِهِ الى انصاف أذُنَيْهِ[126]

Bu haberde, Peygabmer, insanlar [hesap için] âlemlerin rabbinin divanında durdukları gün okadar bekliyeceklerki [ve terleyecekler ki] onlardan biri kulaklarının yarısına kadar kendi teri içinde kaybolacaktır diye buyurulmaktadır[127]. Buradan anlaşılıyor ki Peygamber bu gibi âhiret ahvalini ve onun şiddetini muhatabalarına temsille anlatmış oluyordu. Bu gibi şeyleri, remzi olarak ifade etmesine âit misaller çoktur. Meselâ, Hazreti Aişeden rivayete göre, arz başka bir arza tebeddül ettiği gün[128] insanlar neredediler diye Peygambere sorulduğunda, sırat üzerindedirler diye cevap veriyordu[129]. Burada sırat bir remizdir. Fakat bu kelime arap dilinde yol manası ifade etmektedir[130]. Bu yol geniş ve işlek yol manasına daha uygundur. Çünkü arap dilinde alelâde yola tarik, işlek yola sebil, doğru, büyük ve açık yola cadde, sırat, şeria denilir. Taberi, es-Sıratu'l-Müstakim'in tarifini yaparken "girintisi çıkıntısı olmayan açık, geniş yoldur" demiş, bütün arab lehçelerinde de böyle bir mana ifade ettiğini beyan etmiştir[131]. Fakat buradaki yol manevi bir yoldur. Matlubu hayra götüren, batıl olmayan mânevi yoldur. Bu açık bir temsildir. Buna müfessirler, Sıratullah, Tariki Hak, mutedil yol, imân, islâm, Kitabullah, sünnet gibi daha bir çok manalar vermişlerdir[132]. Bütün bu manalar birbirini tasdik eder mahiyettedir, bir ihtilaf mevzuu değildir. Meselâ, Tariki Hak mefhumunu, milleti islâm tasdik etmektedir, Bu hususda gelen rivayetler kontrol edilecek olursa, yukarıdaki rivayetten başka, İnsanlar cehennem köprüsü üzerindedir[133] diye bir haber varki, bu daha ziyade araplardaki maddi anlayışı tatmin etmek için söylenmiştir. Yani burada sırat lafzı daha açık olarak beyan edilmiştir. Peygamber muhatabın durumuna göre cevap veren bir insandı. Onun

125 Mutaffifin sûresi, 6,

126 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/207; *Fethu'r-Rabbâni*, VIII/323; İbn Mâce, *Sünenu'l-Mustafa*, Mısır, 1372, II/1430.

127 Bu hususda fazla tafsılat için bkz. *Tefsiru't-Taberi*, XXX/50–51; *Tefsiru ibn Kesir*, IV/483–484.

128 İbrahim sûresi, 48.

129 *Sünenu't-Tirmizi*, XI/286; *Fethu'r-Rabbâni*, XVIII/188.

130 *Lisânu'l-Arab*, VII/340.

131 *Tefsiru't-Taberi*, (yeni), I/170.

132 *Tefsiru't-Taberi* (yeni), I/170–177; *Tefsiru ibn Kesir*, I/26–28; *Tefsiru'l-Keşşaf*, I/12.

133 *Tefsiru't-Taberi*, XIII/151.

için yine Taberide mevcud olan bir haberde, bir Yahudi âlimi Peygambere arz başka bir arza tebeddül ettiği zaman insanlar nerededir diye sorduğunda, onlar köprünün altında karanlıklardadır diye cevap vermiştir [134], Bu da muhatabına muvafık bir cevaptır.

Örnek 16 — ... عن على بن ابى طالب قال لمّا نزلت « ولله على الناس حِج البيت من استطاع اليه سبيلاً » [135] قالوا يا رسول الله فى كل عامٍ فسكَتَ قالوا يا رسول الله فى كلّ عامٍ قال لا ولوقلتُ نعم لوجَبتْ فانزل الله يا ايها الذين آمنوا لا تسئلوا عن اشياء إن تبدلكم تسؤكُم ° [136]

Burada, Hazreti Peygambere her sene mi hac yapılacak diye müteaddid defa sorulduğunda, cevap vermiyerek susuyor, sonra da o zaman size evet demiş olsaydım, üzerinize vâcib olurdu diyor. Güya bu hâdisenin akabinde (يا ايها الذين آمنوا لا تسئلوا عن اشياء إن تبدلكم تسؤكم [137]) âyeti nazil oluyor. Halbuki hac meselesine âit olan bu âyette sarih olarak görülüyor ki, bu vazifenin her sene mi yapılacağı yoksa hayatta bir defaya mı mahsus olduğu belli değildir. Haklı olarak Peygambere eshabı bunu sormaları lazımdı. Böyle bir sualin ikinci âyetin nüzûlüne sebeb olacağını zannetmiyorum. Zira, gerek *Sünenu't-Tirmizi*, gerek *Buhâri* ve gerekse *Müsnedi Ahmed ibn Hanbel*'de olan bu haberin bir aşağısında Enes ibn Malik'ten rivayet edilen haber [138], bu âyetin nüzûlüne sebeb olmaya daha muvafıktır. Zaten Ali ibn Ebi Tâlib vasıtasiyle rivayet edilen haberi, hadis münekkidleri isnad bakımından zayıf bulmaktadırlar [139]. *Sahihu'l-Buhâri* [140] de İbn Abbasdan gelen rivayete göre, bir grub Peygamberle istihza ederek, babam kimdir, devem nerededir gibi lüzumsuz sualler soruyorlar ve bu âyet lüzumsuz sualleri men etmek için nâzil oluyor. Zaten Kur'ânı kerimdeki kıssaların en büyük hikmeti, onlardan ibret alıp, kendimize çeki düzen vermektir. Eğer Benû İsrail lüzumsuz sualler sormadan ineği kesselerdi bir şiddet mevzubahs olmayacaktı. Ama onlar sordukça, Allah'da onlar üzerine şiddetlendirdi.

134 *Sahihu Müslim*, I/252; *Tefsiru't-Taberi*, XIII/152.
135 Âli İmrân sûresi, 97.
136 *Sünenu't-Tirmizi*, XI/180; *Sünenu ibn Mace*, II/963; *Fethu'r-Rabbâni*, XVIII/105,,133
137 Mâide sûresi, 104.
138 Haber şudur (عن انس بن مالك يقول: قال رجل يا رسول الله من ابى قال ابوك فلان فنزلت يا ايهالذين امنوا لا تسئلوا عن اشياء . . .)
139 *Fethu'r-Rabbâni* (şerh), XVIII/133.
140 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/68.

Yoksa bu âyet, yerinde ve lüzumlu sualleri sormaktan içtinab ettirecek değildir. Sonra bu hal islâmiyetin ruhu ile de kabili telif olamaz, Ama yersiz, lüzumsuz sual sormakta islâmda makbul bir şey değildir. Bu hususda Peygamber şöyle buyurmuştur. (... ويكره لكم قيل وقال وكثرة السؤال و اضاعة المال [141] Diğer hadis mecmualarında da değişik variyantlarla luzumsuz sual sormadan men eden haberler boldur[142]. Bu haberlerden anlaşılıyor ki yersiz ve lüzumsuz suâlin islâmiyette yeri yoktur. Yine ilk haberden anlaşıldığına göre, Peygamberden sadır olmayan sözler dahi ona isnad edilmiştir. Hatta bu isnadların, Kur'anın hakikatına muhalefet ettikleri açıktan açığa görülmektedir. Meselâ, Sünenu't-Tirmizi'[143] de bir şahıs Peygambere (يا خير البرية) diye hitab ettiğinde, o semin dediğin Hazreti İbrahim dir demiştir. Halbuki Kur'anın, bu kelimeyi iman edipte yararlı işler işleyen[144] kimselere tahsis ettiğini biliyoruz. O halde yukardaki ifade Kur'anın aslına uymamaktadır. Güya bu haberin Peygamber tarafından Ali ve Şiâsına âit olduğu da söylenmiştir[145] Yine (فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه[146] âyeti hakkında Haricilerdir[147] denmesi gibi[148]. İbn Kesir bu haber hakkında, o sahâbi kelamıdır ve manasıda doğrudur. Çünkü islâmda zuhûr eden ilk bid'at hariciler fitnesidir demektedir[149]. O halde muahhar haberlerin de Peygambere isnad edildiğini görmekteyiz. Netice olarak, Peygamber yersiz ve lüzumsuz sualler sormaktan ümmetini men etmekteydi.

Örnek 17 — ... عن عائشة رضى الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس احد يحاسب إلا هلك قالت قلت يا رسول الله جعلنى الله فداءك أليس يقول الله عز وجل ، « فاما من أوتى كتابه بيمينه

141 *Sahihu Müslim*, III/1340–1341; *Şerhu Sahihi Müslim*, XII/10–12.

142 *Sahihu'l-Buhâri*, IX/117; *Tenviru'l-Havalik*, III/53.

143 *Sünenu't-Tirmizi*, XII/254.

144 Beyyine sûresi, 7.

145 *Tefsiru't-Taberi*, XXX/146.

146 Âli İmran sûresi, 7.

147 *Fethu'r-Rabbâni*, XVIII/101.

148 Şârih bu kelimenin Huneyn gazvesinden sonra Cirâne'de ganimet taksimine razı olmayanlara ıtlâk edileceğini söylüyorsa da böyle bir tâbirin kullanılışı daha muahhar bir devreye âittir. bkz. *Fethu'r-Rabbâni*, XVIII/101.

149 *Tefsiru ibn Kesir*, I/346.

فسوف يحاسب حساباً يسيراً [150] » قال ذاك العرضُ يُعرضون ، ومن نوقش الحسابَ هلكَ [151]

Bu haberde, Hazreti Peygamber iyi kimselerin daima kolaylıklarla karşı karşıya bulunacağını belirtiyor. Peygamber, "Hiç kimse yoktur ki kıyamet gününde hesâba çekilsinde helak olmasın deyince, Aişe, Yarasulallah Allah beni sana feda kılsın, Allah Taâla, eshabı yemin kolay hesab olunur buyurmuyor mu [152]? diye sordum. Peygamber, senin dediğin arzdır, yani amelleri tartılmak üzere nâsın mizana arzolunmasıdır. Yoksa her kim hesab ve sual hususunda münakaşaya uğrar [ince hesaba çekilir] sa helâk olur diye cevap verdi. Buradaki hesabı yesiri, Peygamber, arz ile yani sadece kitaba bakılıp geçiştirilmekle tefsir etmiş oluyordu. Zaten Peygamber de, din kolaylıktır demiş, vazife ile muhtelif yerlere gönderdiği şahısları islâmiyete yaklaştırmak ve ısındırmak için, müjdeleyin nefret ettirmeyin, kolaylaştırın zorlaştırmayın [153] diye buyurmuştur. Buradan anlıyoruz ki, Peygamber bir hususu izah ederken, sanki izah edilen bu husus, Kur'ana muhalifmiş gibi sahabe arasında bir durum hasıl ederse, sahabe nezaketle ona itiraz ederek, Allah kitabında şöyle buyurmuyor mu? diye sorar Peygamber de onların bu anlayışını tashih ederdi.

Örnek 18 — . . . عن عقبة بن عامر قال سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول وهوعلى المنبر «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة [154] » ألا إن القوة الرمى ألا إنّ القوة الرمى [155]

Burada Hazreti Peygamber, kuvvet kelimesinin manasını atmakla izah etmiş oluyor, Kuvvet, lugatta zayıfın zıddıdır [156], Bundan dolayı düşmanlara karşı kuvvetlenmeye sebeb olacak her şeye bu lafız ıtlak edilebilmektedir. Çünkü o zaman için harpler, ok ve mızrakla idi. Peygamber de atmakla bunu kasdetmişti. Harplerde atmak her zaman için muteberdir. Yalnız zamanla atılacak silahın nev'i değişecektir. Taberi bu

150 İnşikak sûresi, 8.

151 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/208; *Sünenu't-Tirmizi*, XII/236; *Fethu'r-Rabbâni* XVIII/324.

152 İnşikak sûresi, 8.

153 *Sahihu Müslim*, III/1358–1359.

154 Enfal Sûresi 61.

155 *Sahihu Müslim*, III/1522; *Sünenu't-Tirmizi*, XI/213–214; *Sünenu İbn Mace*, II/940; *Sünenu Ebî Davud*, II/13; *Fethu'r-Rabbâni*, XVIII/152.

156 *Lisânu'l-Arab*, XV/206.

âyeti tefsir ederken Allahın ve sizin düşmanlarınızı korkutmanız için silah ve at nev'inden, sizin için kuvvet olabilecek her türlü âlâtı, kudretimiz nisbetinde hazırlamamızı emrediyor demektedir [157]. Netice olarak diyebiliriz ki Peygamber, düşmana karşı dâima zamanın icâb ettirdiği silahlarla mücehhez olmamızı bu âyetin beyan ettiğini işaret ediyor.

Hazreti Peygamberin, Kur'ândaki bazı kelimeleri izahına dikkat edilecek olursa bunların bazısı dünyaya bazısı da âhirete taalluk etmektedir. Şu misalimiz müslümanların düşmanları karşısında alacakları durumu izah etmektedir. Bazen de sualler âhirete taalluk edebilirdi. Meselâ bir arabi Peygambere gelip sûrun ne olduğunu soruyor. O da boynuzdur, ona üfürülür diyor [158], Halbuki lugatta sûr kelimesi boynuz manasına gelmektedir [159]. Peygamberde onu, onların bildiği kelime ile izah etmiştir.

Yine Peygamberden, Kevser hakkında sorulduğunda, onun cennette bir nehir olduğunu onun etrafını ve vasıflarını anlatmıştır [160]. Peygamber bu kelimeyi izah ederken, araplar arasında kullanılan bir mana ile ifade etmiştir. Bu kelime her şeyden olan çokluğa ıtlak olunmaktadır [161]. Kurtubî miktar ve adet bakımından çok olan her şeye, araplar kevser tesmiye ederlerdi diyor [162], Kevser hakkında muhtelif manalar verilmişse de bunların hepsi çokluğu ifade etmesi bakımından pek fazla bir değişiklik arzetmemektedir [163].

Netice olarak, Hazreti Peygamber kelime manalarını izah ederken, bunlar ister dünyaya isterse ahirete âit olsun, muhatablarının anlayacağı bir şekilde, hatta onların konuşmalarında kullandıkları kelimeleri kullanarak izahatta bulunuyordu.

* *
*

Bütün bu misallerden anlaşılıyorki, Hazreti Peygamberin tefsir hareketine teşebbüs etmesi ya muhatabları tarafından bir suale maruz

157 *Tafsiru't-Taberi*, X/19.

158 *Sünenu't-Tirmizi*, XII/123. *Müsnedu Ahmed*, II/192.

159 *Lisânu'l-Arab*, IV/475.

160 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/219; *Sünenu't-Tirmizi*, XII/257.

161 *Lisânu'l-Arab*, V/131-134.

162 *Tefsiru'l-Kurtubî*, XX/216.

163 *Tefsiru't-Taberi*, XXX/179-186; *Tefsiru ibn Kesir*. IV/556-558; *Tefsiru'l-Keşşaf* IV/-644-645.

kalmasiyle[164] (bkz. Örnek: 6,8,9,11,17) veya kendisi tebyinle vazifeli olduğundan, icab eden yerde muhataba âyette geçen şeyin ne olduğunu sorması, sonrada kendisi cevap vermesi (bkz. Örnek: 13) veyahutta hiç bir sual sormadan izahı icab eden yeri açıklamasiyle olurdu (bkz. 1, 3, 4, 5, 10, 11, 18). Peygambere sual soran bu şahıslar, Müslüman veya gayrı müslim olabilirdi. Bizim için burada asıl mühim olan nokta vermiş olduğu cevapların mahiyetidir. Biliyoruz ki Hazreti Peygamber de bir araptı. Vermiş olduğu cevaplarda o zamanki arap dilinin özelliklerini kullanıyordu. Yani muhatabları söylediği şeyleri anlayabiliyorlardı. Ona Arap edebiyatının her bakımdan en yükseği olan Kur'ân nâzil olmuştu. Böyle bir kitabı ona müyesser kılan Hazreti Allah, elbette onun lisanını en fasîh ve en belîğ kılması icâb ederdi. Nitekim o öyle yetiştirilmişti. Arab dilinin hususiyetlerinden biri olan cümlelerin kısa ve manasının geniş oluşu Kur'anı Kerimde de mevcud idi. Bu gibi ibarelerin izahında hatîbin rolü çok mühimdir. Peygamber bu noktaları izahı esnasında hareket ve mimikleriyle müşkül ve kapalı olan noktaları açıklamış olurdu. Zira aynı ibareyi biri hatîb, diğeri hatîb olmayan iki kişi söylese, muhatab hatîb olanınkini izâha lüzum görmeden anlar, diğerininkini ise anlayamaz. Işte Hazreti Peygamber susması icab eden yerde susar, hacetten başka laf etmez, konuşmasında lüzumsuz fazlalıklar bulunmazdı. Zamanının icabatı olan, lafzı uzatmaktan ziyade, bütün manayı cem ederek beliğ konuşurdu. O muhatablarının suallerini veya kendisinin izaha muhtaç gördüğü şeyleri, muhatablarını ikna ve tatmin edecek şekilde, onların anlayabileceği bir dille, hatta onların lehçe özelliğini kullanmak suretiyle cevaplandırmıştır. Sonra o zamanda iman kuvveti hâkimdi. Peygamber o zaman için anlaşılması güç olan bazı kelâm meselelerinden ya hiç bahsetmemiş veyahutta çok basit olarak anlatmıştı. Bunun da böyle olması icab ederdi. Eğer bu kelâm meselelerini muhatablarına geniş olarak anlatmış olsaydı, islâmda vicdan ve fikir hürriyeti donmuş olurdu. İslâmiyet böyle bir şeyi asla isteyemezdi. Peygamberler ne hikmetler savuran bir filozof ve nede programla ders veren bir öğretmendir. O bir Peygamberdir, onun sözleri zaman ve mekânın ve muhatabının durumuna göre dağınık olabilir. O bir beşer olmak hasabiyle muhatablarını kendi anlayacakları dille nasıl ikna etti ise, bir Peygamber olması dolayısiyle de, onlar indinde lugat bakımından malûm olan, bazı tâbirleri dini bakımdan izah etmiş, onların aklîyyatına uyacak şekilde temsil tarikiyle anlatmıştır.

164 Peygambere sorulan çeşidli suallerin nevileri ve bunlara karşı Peygamberin verdiği cevapları İbnu'l-Kayyım eserinde toplamıştır. Bkz. *İlamu'l-Muvakkiîn*, II/275–326. Es-Suyûti de her süreye âit Peygamberden gelen rivayetleri dercetmiştir. Bkz. *el-İtkân*, II/227–244.

Bu örneklerde gördüğümüz Peygamberin tefsiri, müteahhirûn indinde maruf olan tefsir demek değildir. Zira müteahhirûnun tefsirinde bedi', beyân ve bunlar gibi bir çok hususiyetler aranır. Halbuki ilk tef sirde böyle şeyler mevzu bahs değildir. Onda, şeriat ve ahkamda Cenabı Hakkın muradını beyan vardır. Onun tefsiri, ahkamı beyan, mekarimi ahlâkı şerh ve ona teşviktir. Hazreti Peygamberin tefsirde tuttuğu yol, âyetteki kelime manalarını değil, âyetin bütün olarak manasını öğretmekti. Halbuki o zaman için kelime manası maksadı hâsıl etmezdi, O ancak manalar için murad olunurdu. Çünkü kelime bilgisi, maâniyi bilmekten daha aşağıdır.

Netice olarak derizki: Hazreti Peygamberin yapmış olduğu tefsirde takip ettiği yol şudur. O hem bir beşer ve hemde bir Peygamber olarak yaşadığı cemiyetin akliyât ve diline uygun olarak muhatablarını ikna etme yolunu takip etmiş, burada Cenabı Hak neyi murad ettiğini belirtmiştir. Bunları bazen tahsis bazen dil bazen geniş bir anlamı tahdid, bazen kelimenin arab dilindeki geniş anlamını teyid, bazen ibret, bazen şahısların durumunu ve o zamandaki edebi sanaatları izah, bazen beyan ve tatbik, bazen duruma göre temsil ve en muvafık cevabı vermek, bazen remz, işaret ve fiil, bazende intibaha davet ve insanın psikolojik durumundan istifade etmek suretile tefsir etmiştir.

II. B Ö L Ü M

SAHABE TEFSİRİ

1 – HAZIRLAYICI ÂMİLLER

a) Umumi Durum.

Hazreti Aişeden gelen bir rivayette "Hazreti Peygamber, Allah'ın Kitabında, Cibrilin ona öğrettiği miktarda tefsir ederdi"[1] deniliyor. Buradan anlaşılıyor ki Peygamber az tefsir yapmıştır. Bu hususda İbn Atiyye (Ö.543/1148) bu haberin manası mücmel ve mugayyebata ve bunlara mümasil olan âyetlerin tefsiri hususundadır. Zira bu gibi âyetleri anlamak Cenabı Hak'kın tevfiki ile olur demektedir.[2] Yoksa bu habere göre, peygamber Kur'anı tefsir etmekten çekinirdi, o ancak Cibrilin kendisine beyan ettiği nisbette tefsir ederdi diyemeyiz. Zira o zaman (وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم) âyeti umumi değilde, hususî olmuş olurdu. Eğer böyle olmuş olsaydı sahabenin Kur'ânın manalarına dalmamaları ve onu tefsir etmemeleri icab ederdi, Halbuki bu böyle olmamış, Peygamberden sonra tefsir sahasında en mühim rolü sahâbe almıştır. Peygamberin muhatabı olan bu muhterem zevâtı, tefsir sahasında iki şey yükseltiyordu. Birincisi sarsılmaz mutlak imanları, ikincisi ise hâdise ve sebebleri müşahede etmeleri idi. Sağlam imanlarından dolayı, âkli delillere ve akli düşünceye ihtiyaçları yoktu. Sahâbe, Peygamberden her zaman imanlarını kuvvetlendirecek feyzi almakta devam etmişti. Onlar gerek Kur'an gerekse Peygamberin emirlerine

1 *Tefsiru ibn Kesir* I/6. Arthur Jeffery tarafından neşredilen, *Mukaddemetan fi Ulumi'l-Kur'an ve huma mukaddemetu Kitabi'l-Mebani ve Mukaddemetu İbn Atiyye*, Mısır 1954, s. 263; *Tarihu Bağdat*XIII/253. Taberi, Bu haberin isnadında, Ca'fer ibn Muhammed ez-Zübeyri adında hadis ehlinden olmayan bir şahsın bulunduğunu zikrederek, haberi kabul etmiyor bkz. *Tefsiru't-Taberi* (yeni) I/89.

2 *Mukaddemetan* s. 263.

derhal inkiyad ediyorlardı. Bu hususda misaller çoktur. Meselâ, Enes ibn Mâlikten rivayet edilen bir haberde şöyle denilmektedir "Şarabın tahriminden önce ben, Ebû Talha, fulan ve fulana şarab veriyordum. Bir adam geldi, size haber vasıl olmadı mı? dedi. Onlar da ne haberi diye sorduklarında, onlara şarap haram kılındı dedi. Onlarda ey Enes şu tesdidekini dök dediler ve bu adamın haberinden sonra ne şarap istediler ve ne de ona avdet ettiler"[3]. Sahabe Kur'anı okuyor onun muhteviyatını iyi öğrenmek istiyordu. Abdullah ibn Ömer (Ö.73/692) Bakara sûresini öğrenmek için, bu sûre üzerinde sekiz sene durduğunu söylemektedir[4]. Ebû Abdirrahman es-Sülemi, "Osman, İbn Mes'ud ve başkaları Peygamberden on âyeti ilim amel bakımından öğreniyorlar ve bu on âyeti öğrenmeden diğerine geçmiyorlardı" diyor.[5]

Hazreti Peygamber vefat edince bu feyiz kaynağı kesilmiş, onlar Kur'ânla karşı karşıya kalmışlar ve imanda da yavaş yavaş bir zayıflık başgöstermeye başlamıştı. Bununla beraber sahabe, Kur'anın manasını anlamakta insanların en muktediri sayılır. Fakat onlarda Kur'anı anlayışta ihtilaf etmeye başladılar. Bu vaziyette, tabiî bir halden ileri gelmektedir. Onların topladıkları bilgi malzemesi ve âdetlere vukûfları bakımından anlayışları başka başka olabilirdi. Onlar arasında ilim bakımından büyük farklar olduğu gibi, fazilet bakımından da müsavi değillerdi. Bazısı bazısından daha cesur ,bazısı daha kerim, bazısı ise daha âlimdi. Bu şekilde farklı akliyata sahip olan sahabenin, kendi dilleriyle nâzil olmuş olan Kur'ânı anlayışları aynı olamazdı. Bu hususda İbn Haldûn (Ö.803/1406) mukaddimesinde mubağlalı bir iddiayı ileri sürmektedir. "Kur'an arap dili ve arap dilinin belagatı ile nâzil olmuştur. O çağlarda arapların her biri Kur'ânı ve onun bütün ayrı ayrı kelime ve terkiplerini anlıyordu. Kur'an tanrının birliği vak'a ve hâdiselere uygun olarak ve farz olan dini vazifeleri anlatarak cümle cümle, âyet âyet iniyordu"[6], Bu mubağlalı iddiayı Ahmed Emin haklı olarak reddetmektedir. Kur'an arap dili uslûbu ile nâzil olmuş, onda başka dillerden alınıp araplaştırılmış ve arap dili kanun ve üslûbuna uydurulmuş kelimelerle, yine onda hakikat, mecaz, kinaye gibi arapların tabiaten kullandıkları sanaatlar vardır. Bunun böyle olması da tabiîdir, O muhatabalarını islama davet için gelmiştir. Elbette muhatabalarının onu anlamaları lazımdır. Zira Allah biz Peygamberleri kavminin lisaniyle göndermişiz diyor. Bununla beraber bütün sahabenin Kur'ânı icmâlen ve tafsilen an-

3 *Sahihu'l-Buhârî*, VI/67.

4 *Tenviru'l-Havâlik*, I/209; *Mukaddime fi Usuli't-Tefsir*, s. 5.

5 *Mukaddime fi Usuli't-Tefsir*, s. 5.

6 İbn Haldun, *Mukaddime*, Türkçe tercemesi I–III, İstanbul 1954, II/503.

lamalarına imkan olamaz"[7] Bu husus daki Ahmed Eminin sözü daha doğru ve vakıâlara daha uygundur. Evet, Kur'ân arap lisanı ve arap lisanı üslûbiyle nâzil oluyordu. Nâzil olan Kur'ânı sahabe duyar duymaz gerek müfredat gerekse terkipler bakımından anlıyordu demek hakikate mugayirdir. Çünkü bu, herhangi bir dilde yazılmış bir kitabı, o dile mensub olanlar tarafından tamamen anlaşılıyordu demek gibidir. Zira yazılan bir eseri anlamak için o dili bilmek kifayet etmez. Aynı zamanda aklen ve kültür bakımından da o kitabın seviyesine yükselmek lâzımdır. Biliyoruz ki islamiyetin zuhuru esnasında, arap kültür seviyesi umumî olarak yüksek bir durumda değildi. İşte bundan dolayı, sahabe Kur'anı duyar duymaz onu tamamen anladıklarını ifade eden İbn Haldûnun fikrine iştirak edemiyoruz. Her cemiyette insanlar kültür bakımından bir olabilirler mi? Asrı saadette de sahabe aklen ve kültür bakımından çeşidli idi. Bunu vakıâlar isbat etmektedir. Seçkin Sahabeden olan Hazreti Ömer'in manasını anlayamıyarak sormuş olduğu müfredât vardır. Meselâ, " عبس " sûresini okurken " وفاكهة و ابّا " âyetine gelince, fâkihenin ne olduğunu biliyorum, fakat ebben nedir diye taccüb ediyorum ve sonra kendi kendine onda bir zorluk olduğunu söylemiştir.[8] Yine Ömer (أو يأخذهم على تخوّف [9]) âyetini minberde okumuş, sonra bunun hakkında ne dersiniz diye sormuş, Huzeyl kabilesinden bir ihtiyar kalkıp " التّخوف " kelimesi bizim dilimizde " التّنقّص " manasındadır demiştir[10]. Kur'anın ahkâma dâir olan âyetleri, arap lisanı selikasına sahip olan kimseler tarafından anlaşılacak şekilde vaâzıhdır. Hâdise ve sebeblere vâkıf olan sahabe, şüphesiz ki Kur'anı sonra gelenlerden daha iyi anlayacaktır. Ama bu anlayış hepsinde aynı olamazdı. Kur'ân kendi lisanları ile nâzil olmuş ise de, arapçanın edebiyâtına vukûf itibariyle birbirlerine karşı olan tefâvütleri bunu icab ettirdiği gibi, Peygamberin dâima yanında bulunanlar nüzûl sebeblerine vâkıf olduklarından diğerlerine karşı tefâvuk etmeleri icab ediyordu. İşte sahabenin durumu böyle iken İbn Haldûn, o zaman Kur'ânın muhatabları onun kelime ve terkiblerini anlıyorlardı demesi, hâdiselere mutâbık değildir. Eğer İbn Haldûn'un dediği doğru olsaydı ilk devirde basit dahi olsa bazı münakaşa ve ihtilafların olmaması icab ederdi.

7 Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Mısır 1374, s. 195.
8 *Tefsiru't-Taberi*, XXX/33; *Tefsiru ibn Kesir*, IV/473.
9 Nahl sûresi, 47.
10 *Tefsiru't-Taberi*, XIV/71; *Tefsiru'l-Keşşâf*, II/474; *Fecru'l-İslâm* s. 196.

b) **Esbâbu'n-Nüzûl.**

Tefsir sahasında sahâbeyi yükselten iki şey olduğunu yukarıda söylemiştik. Bunlardan birincisi sağlam bir iman, (ki bu her dinin mebdeinde mevcuttur.) İkincisi ise, Peygambere bir âyet nâzil olduğu zaman nüzûlüne sebeb olan hadiseyi ve sebebini, aynı zamanda sual sormak isteyenin durumunu ve suâli sormasındaki sebebi bilmeleriydi. Sahabe sadece hâdiseyi görmez aynı zamanda o hâdisenin sebebini de bilirdi. Değişik sebeblerle vukû bulan ve değişik hâdiselere göre nâzil olan âyetler ayrı ayrı hüküm ihtiva ederlerdi. Sahâbenin bu hükümlere itirazı vâki olmamıştı. Çünkü itiraza sebeb teşkil edecek bir şey yoktu. Hükümler onlarca sebeblere bağlanmıştı. Bu hükümleri sebeblere bağlamak her sahabeye müyesser olmamıştır.

Sebebi nüzûlün, âyeti izâh ve beyan etmesi bakımından, lüzumu çok önemlidir. Hadîs mecmualarının, tefsir bâbları hemen hemen sebebi nüzûle tahsis edilmiş gibidir. Biz bu hususda iki misalle iktifa edeceğiz. "Peygamber Cebrâile, bizi sık sık ziyaret etmene mani olan sebeb nedir diye sorunca" [11] "biz ancak Allah'ın emriyle ineriz, önümüzde arkamızda ve her ikisi arasında ne varsa onundur" [12] âyetile cevap vermiştir. Şarabın haram kılındığını bildiren âyet [13] nâzil olunca, Peygambere, evvelce şarap için ölmüş olanların durumu nedir diye sorulmuş [14] bunun üzerine (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا . . .) [15] âyeti nâzil olmuştur. Bir rivayete göre Osman ibn Maz'un ve Amr ibn Ma'dikerib yukarıdaki âyete istinad ederek, şarabın mubah olduğunu söylüyorlardı[16]. Bunların bu sözleri, şu âyetin sebebi nüzûlünü bilmediklerine delalet ediyor. Zira şarabın haram olmasına dâir âyet nâzil olunca Sahabe zihinlerinde hasıl olan tereddüdü izale etmek için, bu âyet nâzil olmuştur. Sebebi nüzûl iyi bilinmezse daima bu iki sahâbi gibi hataya düşmek mümkündü. Buna benzer bir iki vakıâyı eş-Şâtibi (Ö.790/1388) de zikretmektedir [17].

Yukarıda, hükümleri sebeblere bağlamak her sahâbiye nasib olmadığını söylemiştik. İşte bu bakımdan sebebi nüzulde ihtilaflar zuhur et-

11 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/118.

12 Meryem sûresi, 64.

13 Mâide sûresi, 90.

14 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/68; *Sunenu't-Tirmizi*, XI/178-179; *Tefsiru't-Taberi*, VII/22-24; *Tefsiru ibn Kesir*, II/95-97; *Tefsiru'l-Keşşaf*, I/527.

15 Mâide sûresi, 93.

16 *Tefsiru'l-Kâsımî*, I/22-23.

17 *el-Muvafakât*, III/349.

miş, sahâbe arasında dahi bu ihtilaflar görülmüştür. Hazreti Ömer, "şu ümmet, nebileri bir olduğu halde nasıl olurda ihtilaf ediyor diye İbn Abbasa sorduğunda, cevaben, ey mü'minlerin emiri, Kur'an bizim üzerimize nâzil oldu, onu okuduk ve niçin nâzil olduğunu biliyorduk. Bizden sonrakiler, Kur'anı okuyacaklar ve niçin nâzil olduğunu bilmiyeceklerdir. Onlar reye müracaat edecekler, rey olunca da aralarında ihtilaf olacaktır" demiştir [18]. Sahâbeden sonra gelen müslümanlar veya sebebi nüzûlü bilmeyen sahabeye göre sadece hükümler vardı. Yani sebebler kaybolmuş, hükümler nakledilmişti. Böylece hükümleri sebeblere bağlayamadıklarından, hükümler mütenakız gibi görünmüştür. Sebebleri bilinmiyen hükümler arasındaki ihtilaflar onları düşünmeye ve muhakemeye sevketmiştir. Sahabe devrinden sonra gelenler, hatta sahabe devrinde dahi bazı kimselerin âyetleri izahtan çekinmelerinin en mühim sebebi, hükümlerle sebebler arasındaki irtibatı temin edememelerinden ileri gelmektedir. Muhammed ibn Sîrin (Ö.110/728) den rivayet edildiğine göre "Kur'andan bir âyeti Ubeyde ibn es-Selmâni (Ö.72/691) den sordum, bana Allah'tan sakın, Kur'anın ne şey için nâzil olduğunu bilenler gitti (kayboldu) dedi [19]. Vâhidi. "Bu gün ise, bu hususda konuşanlar, âyetin sebebi nüzûlünü bilmeden konuşmanın tehlikesini düşünmeksizin, cehalet yularını takıyor ve yeni şeyler icad edip yalanlar uyduruyorlar"sözünü ilâve etmektedir [20].

Hadis mecmuaları veya tefsir kitablarında, bir âyetin sebebi nüzûlüne âit, vâkıa itibariyle uygun, fakat şahıslar zaman ve mekân itibariyle değişik bir kaç sebeb zikredildiğini görmekteyiz. Ez-Zerkeşi bu hususu şöyle izah etmektedir. "Sahabe ve tâbiûn'un âdetindendir ki ,onlardan şu âyet şunun için nâzil oldu dedikleri vakit, ondan kastetdikleri şey, o âyetin şu hükmü tazammun ettiğini ifade etmek istemeleridir. Yoksa bu hâdise âyetin sebebi nüzulü demek değildir" [21]. Meselâ, (الذين اتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته [22]) âyetinde, İbn Abbas'dan rivayetle Ca'fer ibn Ebi Tâlib beraber Habeşistana hicret eden kırk müslüman hakkında nâzil olduğu söylenirken, Ed-Dahhâk bu âyeti yahudilerden iman edenler hakkında nâzil olduğunu, Katade ve İkrime'de, Peygamber eshabı için nâzil olduğunu zikretmektedir-

18 *Tefsiru'l-Kâsımî*, I/28.
19 *Tabâkatu ibn Sa'd* VI/63; *Mukaddime fi Üsûli't-Tefsir*, s. 31; *el-Iktan*, I/38.
20 *el-Vâhidi, Esbabu'n-Nüzûl*, Mısır 1315, s. 4.
21 *el-Burhân*, I/31–32.
22 Bakara sûresi, 121.

ler[23]. Veliyyullah ed-Dihlevi de ez-Zerkeşiyi teyid eder mahiyette bu hususu izah etmektedir. "Zor mevzilerden biri de sebebi nüzûlü bilmektir. Buradaki zorluğun yönü, mütekaddimun ve müteahhirunun muhalefetlerinin bulunuşudur ki, bu da sahabe ve tâbiûn'un sözlerini araştırmakla meydana çıkar. Onlar şu âyet şu hususda nâzil oldu lafzını, Peygamber zamanında vâki olan bir hadiseye has olarak kullanmadılar. Bu sözle belki onlar Peygamber zamanında, veya Peygamberden sonra âyetin tasdik ettiği şeylerin bazısını zikredip, bu hususda nâzil oldu diyorlar. Burada bütün esaslara uygunluğa lüzum yoktur, belki hükme olan intibak kâfidir"[24].

Nüzûl sebebleri fırkaların zuhûrunda rol oynamış, onların sebebi nüzûle vâkıf olmamaları veya kasdi olarak tahrif etmeleri yüzünden tefsirlerinde yanlış hükümler vermelerine sebeb olmuştur. Bukeyr, Nâfi'ye İbn Ömer'in Haruriye fırkası hakkında görüşü nedir diye sorduğunda, cevaben O, onları Allah'ın mahlukatının en şerlisi olarak görüyor. Zira onlar kâfirler hakkında nâzil olan âyetleri, mü'minlere âitmiş gibi atfetme yoluna gittiler[25] dedi. Her ayet için bir nüzûl sebebi mevzubahs değildir. Ayetler muhtevi olduğu manayı anlatmak için nâzil olmuş olabilirler. İbn Teymiyye bu hususu şöyle teyid etmektedir. "Bazı âyetlerin sebebi nüzulü bilinmez. Bu takdirde âyetin sebebi nünüzulü doğrudan doğruya âyetin manasıdır. Yani o ayet ihtiva ettiği manayı anlatmak için nazil olmuştur"[26] diyor. İbn Dakiki'l-İd'de "sebebi nüzulün beyanı, Kur'anın manasını anlamaya kuvvetli bir yoldur"[27] demektedir.

Ayetlerin nüzûl sebebleri üzerinde, ilim ehli arasındaki görüşler başka başka olabilir. Onlardan biri şu âyet falan mesele için, başka biri de aynı âyet için başka bir nüzul sebebi gösterebilir. Bunların her ikisi de doğru olabilir. Bu görüşler, bir şeyin aynı maksatla başka başka ifade edilmesidir ki, bunlar bile tefsirde birer ihtilaf zannedilmişlerdir.

Tefsirde sahabenin en meşhurlarından biri olan Abdullah ibn Mes'ud, "Allaha yemin ederim ki, kitabda nâzil olan âyetlerin kim için ve nerede nâzil olduklarını en iyi ben biliyorum"[28] demektedir. Burada İbn Mes'udun en iyi bilirim demesi, Kur'anı Kerimi iyi anlayabilmek için,

23 *Esbabu'n-Nüzûl*, s. 27; *Tefsiru't-Taberi*, II/564–565.

24 *Tefsiru'l-Kâsımi*, I/29.

25 Aynı eser, I/38.

26 *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*, s. 10.

27 *el-Itkân*, I/35.

28 *el-Itkân*, I/11.

sebebi nüzûlü bilmenin lüzûmuna bir işarettir. Vâhidi "Kur'an tefsirinde sebebi nüzûlün ehemmiyetini belirtmek için, âyetin tefsiri ona âit hadiseye vâkıf olmadan ve sebebi nüzûlü bilmeden mümkün olamaz" [29] diyor. Yine bu şahıs "bir âyetin sebebi nüzûlü hakkında konuşmak rivayet ve semâ ile olur, aksi takdirde söylemek helâl olmaz" [30] demektedir. İşte bu bakımlardan sebebi nüzûl, sahabe devrinden itibaren tefsir hareketinde ve ihtilâf zuhurunda mühim rol oynayan bir âmil olmuştur.

c) **Kur'anı Kerimin Nokta ve Harekeleri**

Arab yazısının nokta ve harekeleri bahsine girmeden evvel, islamiyetin zuhuru esnasında bu yazının kısaca durumundan bahsetmek uygun düşecek, bu hususda en güzel cevabı da İbn Haldûn verecektir. "İslâmiyetin ilk günlerinde yazı sağlam bir surette işlenmiş, iyi ve güzel bir hale gelmiş değildi. Hatta orta bir dereceye dahi varamamıştı. Buda arap kavminin göçebeliğinden, ibtidaî bir hayat yaşamasından, hüner ve sanattan uzak olmasından ileri geliyordu. Sen sahabenin kendi elleriyle istinsah etmiş oldukları mushafların resmi hatlarında bu kusurları görebilirsin. Bunlar sağlam bir usûl ile iyi bir surette yazılmış değildi. Bu mushafların bir çoğunun hatları yazı uzmanları tarafından tesbit edilen resmi hat kâide ve usullerine uygun değildi" [31]. Buna rağmen bu güne kadar ilk günkü imlâ şekline bağlı kalınmış ve selef bu hususda gayet müteyakkız davranmışlardır. Ebu'l-Bekâ, "lugat ehlinden bir cemaat kelimeleri ağızdan çıktığı şekilde yazıyorlardı. Bunlar Kur'an kitabetinde istisna yaparak, İmam olan mushafta, evvelkilerden ne şekilde buldularsa öyle yazdılar" diyor [32]. Mâlik ibn Enes'e, bir kimsenin ağzından Kur'anı okuduğu gibi yazarmısın diye sorulduğunda, hayır onu ancak ilk şeklile yazarım demiş [33], Ahmed ibn Hanbel ise "Osman mushafında vav, ya, elif ve bunların gayrına muhalefet haramdır" demiştir [34]. Buradan anlaşılıyor ki bu gün elimizde mevcud olan mushaflarda dahi bu imla şekline riayet edilmiştir. Bu da Kur'anın asliyetinin ne dereceye kadar korunduğunun bir delilidir.

Bütün müslüman müellifler ve hatta müsteşriklerin ekserisi ilk arab yazısının nokta ve harekeden mahrum olduğunu söylemektedirler. Goldziher de Kur'andaki kıraât ihtilaflarının en mühim sebeblerinden

29 *el-Itkân*, I/35.
30 aynı eser, I/38.
31 *Mukaddime*, II/448-449.
32 *el-Burhân*, I/376.
33 aynı eser, I/379.
34 aynı eser, I/379.

biri olarak, bu yazının nokta ve harekeden mahrum olmasını göstermektedir[35]. O halde, Kur'ânın ilk yazılı şeklinin nokta ve harekeden mahrum olması hususunda ekseri ulema ittifak etmiştir. Buna rağmen bazısı da bu görüşü kabul etmemektedirler. B. Moritz "Bu noktaların ilk istimali zamanı bizce meçhuldür. Noktalama usulünün islâmdan önce de mevcud olması muhtemeldir. Bu arada Nöldeke'nin, bu mesele hakkında arap rivayetlerinden büsbütün müstağni olabiliriz, sözünde ilâve ederek, noktalar mahdut miktarda olmakla beraber, islamın birinci asrında kullanılmış idi"[36] demekte ve kullanılan noktalı harflere misaller vermektedir. Yine aynı müellif, Mısır millî müzesinde bulunan hicri 168 tarihli bir mushaftan bahsederken "Sâmitlerde nokta gayet az kullanılır, Sâitlerde ise hiç nokta yoktur. Fakat bu noktaların bulunmayışını, bunların o devirde mevcud olmadıkları hakkında bir delil addetmek yanlış bir istidlal olur"[37] demektedir. Bu fikirde olanlar arap yazısının bir kısım harflerinin islâmiyetten önce noktalı olduğunu söylemek istiyorlar ve bunları buldukları arkeolojik tabletlerle izaha çalışıyorlar. Buldukları deliller daha inşa halinde oldukları için bu hususda da kat'i bir söz söyleyemiyor ve ihtimalden bahsediyorlar. Nokta ve harekeden dolayı sonradan zuhur edecek meseleler ve elimizdeki misaller nazarı dikkate alınacak olursa, gerek arab yazısının ve gerekse Kur'anın ilk devirdeki yazısının bu iki şeyden mahrum olduğunu meydana çıkarmaktadır.

Nokta ve harekeden mahrum olarak yazılan âyetleri ve sonradan Osman devrinde cem edilen mushafları asrı saadette ve sahabe devrinde doğru okumak mümkündü. Çünkü onlar, hem yazmışlar hem de işitmişlerdi. Yukarıda sahabenin kültür bakımından aynı derecede olmadığını söylemiştik. Bunlar dan sonra gelen tâbiûnun ekserisinin yabancı kavimlerden olması, onun okunuşunda zorluklar meydana getirmeye başlamış, yine bu ilk asrın son ikinci yarısına doğru, hurufu'l-hicadaki bir birine yakın harfleri, ayırt etmek için, bunların alt ve üstlerine noktalar

35 Goldziher, İ. *Mezâhibu't-Tefsiri'l-İslâmî*, Kahire 1374. s. 8–9.

36 *İslâm Ansiklopedisi*, I/500; Bu hususdaki görüşler günden güne artmaktadır. George Miles, "*Early İslamic inscription Near Ta'if*" adlı eserinde, hicri 58 senesinde yazılmış Muâviye'ye âit, harfleri noktalı bir yazı bulduğunu zikretmektedir. Yine Adolf Grohmann, "*From the World Arabic Papyri*" adlı eserinde, halen Viyanada bulunan bir papirus'un harflerinin noktalı olduğunu söylemektedir. Keza, Celâlu'd-Din es-Suyûtî, "*Tedribu'r-Râwî.*, (s. 289) adlı eserinde, şu enteresan haberi nakletmektedir: "Muaviye'nin kâtibi Ubeyd ibn Evs el-Gassanî, şöyle anlatıyor; Muaviyeye yazı yazıyordum. Bana yazını rakşet dedi. Zira ben de Hazreti Peygambere yazı yazmıştım. O, bana her harfin noktasını koymamı söylemişti....."

37 İslâm Ansiklopedi I/506.

koymak icab etmişti. İbn Hallikanın (Ö.681/1282) ifadesine göre, buna ilk çare arayan Emevilerin Irak valisi Haccac (Ö.95/713) olmuş ve bu vazifeyi üzerine alanın da Nasr ibn Âsım olduğu söylenmektedir. Nasr noktaları muhtelif yerlerde olmak üzere va'zetti, halk bu şekilleri uzun müddet kullandılar ve noktasız yazı yazmazlardı demektedir [38]. Başka bir rivayette de mushafa ilk nokta koyan Yahya ibn Ya'mer (Ö.129/746) dir deniliyor [39]. Hatta, İbn Sirin'in, Yahya ibn Ya'mer tarafından noktalanmış bir mushafı vardı denilmektedir [40].

Kur'anın harekelenmesine gelince, bunu Ebu'l-Esved ed-Düeli (Ö.69/688) ile başladığını söyleyenler [41] varsa da, sesli harflere bedel olarak, bugün bildiğimiz harekeleri icad eden Halil ibn Ahmed (Ö.175/791) olduğunu söyleyenler de vardır [42]. Hatta Kur'ana nokta vaz'ından evvel, hareke yerine kâim olan noktalar ikame edilmiştir [43]. Harfler noktalanmaya başlanınca, hareke yerine kâim olan noktalarla karışmaması için, bu noktalar evvela renkli olarak konulmuş, daha sonra bugünkü harekeler şeklini almıştır. Kur'anın nokta ve harekelenmesine dâir muhtelif haberlerden şöyle bir neticeye varabiliriz. Kur'anın nokta ve harekelenmesine muhakkak ihtiyaç hasıl olmuş, fakat bu hareketin bir zamanda başlayıp hemen bitmediğini, onların zaman aralıklarıyle muhtelif şahıslar elinde tekâmül ve inkişaf ettiğini anlamaktayız.

Kur'anı noktalama ve harekeleme, ilk günlerde ûlema tarafından kerih gibi görülmüşse de sonradan buna cevaz vermişlerdir. el-Hasen el-Basri (Ö.110/728), İbn Sîrin (Ö.110/728) ve Katâde (Ö.117/735) gibi zevatın bu işi kerih gördüklerine dâir haberler varsa da, başka rivayetlerde de bu şahısların Kur'anı noktalama hususunda bir mahzur görmediklerinin beyanı vardır [44]. Bu bir ihtiyaçtan doğmuştur ve bu ihtiya ca böyle cevap verilmesi tabiîdir.

Bizim burada, Kur'anın nokta ve harekelerinden bahsedişimiz, bunların tevlit edeceği neticelerin doğrudan doğruya Kur'an tefsiri

38 İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, Kahire, 1367, I/344.

39 İbn Ebi Davud, *Kitabu'l-Mesâhif*, Leiden 1937, s. 141, Ez-Zehebi, *Tarihu'l-İslâm ve Tabakâti'l-Meşâhir ve'l-Alâm*, Kahire 1367, IV/68.

40 *Vefeyât*, V/224.

41 İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, Kahire s. 60; *Vefeyât* II/216-217.

42 Halil ibn Ahmedin hayatını ihtiva eden bir kaç eserde yukarki fikre rastlayamadım, amma o, *en-Nukatu ve'ş-Şekl* adlı bir kitabı telif ettiğine göre, bu işle de meşgul olduğu anlaşılmaktadır, Bkz. *el-Fihrist* s. 53; *Vefeyât*, II/17.

43 Fazla bilgi için bkz. Ebû Amr Osman ibn Saîd ed-Dâni, *el-Muhkem fi Nakdi'l-Masâhıf*, Dımaşk. 1960.

44 *Kitabu'l-Mesâhif*, s. 141-142.

üzerinde mühim rol oynamasından değil de, Kur'an tefsirinde mühim rol oynayan kıraat ve yedi harf meselesinde rolünün ehemmiyetinden dolayıdır.

d) **Kıraât ve Yedi harf (el-Ahrufu's-Seba')**

İslâmın ilk günlerinden itibaren kendisi gösteren ve üçüncü halife Osman zamanında bâriz bir şekilde ortaya çıkan kıraât ve yedi harf meselesi tefsir hareketinde mühim rol oynamıştır. Bunların her ikisi de, islamın zuhûrunda, arap yazısının ibtidaî ve arap lehçelerinin karışık bir durumda olmasından ileri gelmiştir. Henüz doğmakta olan bu din, lehçe bakımından değişiklik arzeden bir muhitte, muhatablarına lâzımgelen kolaylığı göstermesinden daha tabiî ne olabilirdi.

Bazen kıraaâtle yedi harfi birbirine karıştırmışlar, ikisinin bir şey olduğunu dahi söylemişlerdir [45]. Halbuki yedi harf ve kıraât başka başka şeylerdir ve bir ihtiyaca cevap olarak gelmişlerdir. Sonra bunların menşeleri de ayrıdır. Bu bakımdan bunların ayrı ayrı şeyler olduğunu izah etmemiz lâzımdır.

Harf kelimesinin lugatta bir manası da lugât ve lehçedir [46]. O halde yedi harf, lafzı ve maddesi muhtelif yedi dil demektir. Buradaki değişiklik, lafzı ve maddesi değişik fakat aynı manaya gelen başka bir kelime ikamesi demektir. Halbuki kıraat ise, aynı kelime üzerinde med, kasr, hareke, sükûn, nokta ve irab gibi hususlarda olan değişikliktir. Yoksa harflerde bir değişiklik yoktur, ihtilaf suret ve şekildedir, madde ve lafızda değil dir.

Kıraât: Yukarıda, med, kasr, hareke, sukûn, nokta ve irâb bakımından olan kelimedeki değişikliğe kıraât demiştik. Bütün bu değişiklikler kıraât meselesini tevlit etmiştir. Nokta ve harekeden mahrum olan arap yazısının resmedilmiş heykelinde bu gibi ihtilafların meydana geleceği tabiîdir. Hele noktalamalar bu işte çok mühim rol oynamıştır [47]. Hareke ve irab meselesi ise daha ziyade nahvi ve daha sonrada fıkhi ihtilaflara vesile teşkil etmiştir.

Bu mesele islâmda en çok tecavüze uğramış, hatta bu işin neticesi olarak Kur'anda yanlışlıklar olduğu söylenmiş, müsteşrikler için bir

45 *İslâm Ansiklopedisi,* Yedi harf hakkında Nöldeke'den şunu nakletmektedir: Yedi harf evvelâ zannedildiği gibi arab lehçeleri demek olmayıp, kıraat (okuma) tarzı demektedir Bkz. V/230.

46 *Lisânu'l-Ârab,* IX/41.

47 Goldziher, kıraatın en mühim sebebi bu noktalamalardır demektedir. Bkz. Mezahib s.8.

ganimet olmuştur. Hakikatte bu mesele ileride müsteşriklere hak verdirecek kadar dizginsiz bir durum almıştır. Bu durum karşısında, Ebû Bekr ibn Mücâhid (Ö.324/935) kıraâtların en sahîh olanlarını toplamış ve bunları yedi tane olarak cem etmiştir[48]. Bunların isnadları sahabeye kadar ulaşmaktadır ki, bunlar tevatür derecesindedir. Bu kıraât hareketi o kadar ileri gitmiştir ki, âyetlerin izah ve tefsiri kabilinden olan kelimeler dahi, kıraâtten addedilip, sonradan falancanın kıraâtı böyle idi denilmeye kadar varmıştı. Meselâ (...و الصلاة الوسطى و صلاة العصر [49]) Hazreti Aişe ve Hafsa bu şekilde okumuşlardı, denilmektedir[50]. Sonundaki (صلاة العصر) lafzı, geniş mana ifade eden (الصلاةالوسطى) nın tahdid edilerek izah edilmiş şeklidir. Yine bu hususa misal olarak el-Hasen el-Basri'nin (Meryem 71) ayetini (وإن منكم إلا واردها الورود الدخول) şeklinde okuduğu söylenmektedir. El-Enbârî bu hususda (الورود الدخول) sözü (واردها) kelimesinin tefsiridir. Bu tefsiri, râvilerin asla sokması hata oldu demektedir[51]. İbn Abbasın, ruhsatı ifade eden kelimelerdeki şekli izale için, tefsir mahiyetinde ziyadelik yaptığı görülmektedir. Meselâ, Bakara 198 inci (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم) âyetinden sonra İbn Abbas tarafından (في مواسم الحج) lafzı ilâve edilmiştir[52].

Noktalamadan dolayı meydana gelen kıraât şekilleri, daha ziyade bu noktaların alt ve üste yazılıp yazılmamasından zuhûr etmiştir. Kıraât ihtilafında harfin şeklinin "ت" veya "ي" şeklinde olması mana bakımından pek büyük bir değişiklik arzetmemekte ise de, edebî sanaatler bakımından bir değişiklik göstermektedir. Buradaki kelime değişikliği ya müzekker muhatab veya müzekker gâib haline gelmiş olur. Bu da ya bir mutabakatı veya iltifatı intac eder.

Tek noktalar üzerinde meydana gelen değişikliklerde mana itibariyle fazla bir ayrılık yoktur. Yani tezat teşkil edecek bir değişiklik meydana gelmemektedir. Meselâ, el-Arâf suresinin 57 inci

48 *İslâm Ansiklopedisi*, Kıraat maddesi, VI/733.

49 Bakara sûresi, 238.

50 *Sünenu't-Tirmizi*, XI/105-106. *Fethu'r-Rabbâni*, XVIII/89-92; *kitabu'l Mesâhif*, s. 83-87. Arthur Jeffery, *Materials for the History of the text of the Qur'an*, Leiden 1937, s. 213-231.

51 *Tefsiru'l-Kâsımi*, I/39.

52 *Materials* s. 193; *Mezahib* s. 24; *Tefsiru'l-Keşşaf*, I/185.

(وهوالذى يرسل الرياح بشراً . . .) âyetinde (بشراً) kelimesindeki "ب" ye bedel olarak "ن" ilede okunmuştur[53]

Bazende kıraât ayrılıkları, imlâda büyük bir değişiklik meydana getirmiyecek şekilde sadece harekelerin değişmesinden ibaret kalır. Meselâ, Nisâ sûresinin 37 ci âyeti (و يأمرون الناس بالبُخْل) yerine (و يأمرون الناس بالبَخَل) şeklinde okunmuştur.[54]

Kıraât meselesinden bazı fıkhı ihtilaflar da zuhur etmiştir. Mâide sûresinin 6 ıncı âyetinde (. . . . و امسحوا برؤسكم و ارجلكم) Şia (ارجلكم) kelimesini önündeki (برؤسكم) kelimesine atfederek ayaklarını mesh ederler. Kıraâtı seba da ise bu kelime (أيديكم) kelimesine atfedilmiş ve fiiliyatta da Peygamber ayağını mesh etmemiş yıkamıştır. Meydan da bir hakikat varken, kâideye uymuyor diye, kelimeyi zorla kâide içine sokamayız. Zira kâideler sonradan vaz edilmiştir.

Hazreti Ali'nin, Asr suresini (والعصر و نوائب الدهر ان الانسان لفى خسر) şeklinde okuduğu rivayet edilir[55]. Böyle bir haber Ali'den sâdır olamaz, eğer böyle bir şey olsaydı, Osmandan sonra Halife olan Ali bu hususu düzeltmesi icab ederdi. Halbuki ondan böyle bir hareket sâdır olmamıştır. O, Osman mushafını tasvib etmiştir[56]. Ebû Abdirrahman'nın Aliden rivayetine göre o Asr suresini (والعصر إن الانسان لفى خسر) şeklinde okuyordu demektedir[57].

Goldizher, İbn Mes'ûd ve Ubeyy ibn Ka'b'ın tefsir sahasında, sahabe arasındaki durumunun yüksekliğini belirtip ve Peygamberin onları medh etmesini zikrederek, kıraâttaki durumlarının, Osman ve Zeyd ibn Sâbit'ten daha yüksek olduğunu anlatmak istemektedir. Aynı zamanda onların kıraâtının daha meşhur olduğunu söyleyerek, Müslümanları, onların kıraatına ehemmiyet vermemekle itham eder[58].

53 *Materials* s. 43; *Tefsiru't-Taberi*. VIII/138; *Tefsiru ibn Kesir*, II/222; *Tefsiru'l-Keşşaf*, II/88.

54 İbn Kuteybe, *Te'vilu müşkili'l-Kur'an*, Mısır, 1954, s. 28.

55 *Materials* s. 192.

56 *Kitabu'l-Mesâhif*, s. 22.

57 *Mukaddemetan* s. 103.

58 *Mezâhib* s. 16–17.

Peygamberin bu iki şahsı medh etmesi, her ikisinin kıraâtının da hüccet olduğuna delalet etmez. Zira Peygamber bunlarla beraber diğerlerini de öğmüştü. Bu hususda biz de İbn Kuteybenin dediği gibi diyeceğiz. "İbn Mes'ud ve Übey ibn Ka'b isabet ettiler de, Muhacir ve Ensar hata mı ettiler diyelim, hayır bunu asla diyemeyiz[59]" Tefsirde otorite olan İbn Abbas bile "Benim kıraatım Zeydin kıraâtıdır. Ben İbn Mes'ud kıraatından on küsur harf aldım diyor"[60]. Hazreti Osman'ın mushafı icmâen kabul edilmiş ve ona hiç bir itiraz vâki olmamıştır. Hatta Osman'ın şehirlere gönderdiği mushaflardan, istinsahlar yapılırken, yapılan müstensih hatalarından dolayı, bu mushaflar arasında dahi ufak ayrılıklar belirmiştir ki bu tabiîdir. Ama bu esasattan bir şey kaybedildiğine delalet etmez. Meselâ Medineliler ve Basralılar (Bakara 158, 184 ayetini) (ومن تطوع خيراً) şeklinde okurken, Kûfeliler ise (ومن يطّوّع خيراً) şeklinde okumuşlardır. Her iki kıraâtta maruf ve sahihdir, her ikisinin manası bir birine uygundur[61]. Bütün bu misallerden anlaşıldığına göre kıraât ihtilafı manada büyük bir değişiklik yapmamaktadır. Muhammed ibn Ka'b el-Kurezi (Ö.108/726) İbn Mes'ud, Übeyy ibn Ka'b ve Zeyd kıraâtlarile yazılmış üç mushaf gördüm, fakat bunların hiç birinde bir birine muhalif bir şey bulamadım"[62] demektedir.

Kıraâtte müslümanlar için bir kolaylık vardır. ez-Zerkeşi bu hususda "Kur'an ve kıraât bir birinden ayrı iki hakikattır. Kur'an Peygambere nâzil olmuş bir vahiydir. Kıraât ise, zikredilen şu vahiy lafızlarının kitabeti keyfiyeti, onu hafifletmek veya ağırlaştırmak gibi hususlardır" demiştir[63]. Tâhâ Huseyn'de "Kıraâtı seb'a vahiy değildir, onu inkar eden ne kâfir ve ne de fâsık olur" demektedir[64]. Harice ibn Zeydin babasından rivayete göre "kıraât sünnettir, hangisini bulursanız onu okuyun"[65] demektedir. Sahabe ve Tâbiûndan bir grubda aynı fikirdedirler[66]. İlk devirde başlayan bu kıraât hareketi, Peygamberin sözlerinden hız alıyordu. Peygamber, Ömere "ey Ömer, rahmet âyetini azap, azap

59 *Te'vilu Müşkili'l-Kur'an* s. 28.

60 *Kitabu'l-Mesâhif* s. 55.

61 *Tefsiru't-Taberi* (yeni), III/247.

62 *Mukaddemetân* s. 47.

63 *el-Burhân*, v. 48b.

64 Tâhâ huseyn, *Fi'l-Edebi'l-Câhili*, Mısır, 1958, s. 95.

65 *Mukaddemetân* s. 112.

66 Bkz. Abdu'l-Vahhab Hammuda, *el-Kıraât ve'l-Lehecât*, Kahire 1368/1948. s. 59.

âyetini rahmet olarak değiştirmedikçe Kur'anın her okunuşu doğrudur [67], demişlerdir. Bu sözlerle kıraât ihtilafına fiilen müsade edilmiş oluyordu. Bu müsade zamanla daha genişlemiş, fakat hiç bir zaman imana tecavüz eder bir mahiyet almamıştır. Kıraât müslümanlar için bir nimetti. Çünkü onunla, Kur'anın hıfzında kolaylık, manalarının açıklanması ve bazen hükümlerin tahfifi gibi faydalar temin etmişlerdir.

Yedi Harf: Kur'anı Kerimin yedi harf üzerine nâzil olduğuna dâir Hazreti Peygamberden bize gelen haberler pek boldur [68]. İlk devirde, yedi harf meselesine tipik bir örnek olarak, Hazreti Ömerle Hişam ibn Hakîm arasında geçen hadiseyi gösterebiliriz. "Hazreti Ömer şöyle diyor: Hişam ibn Hakîm'in Furkan sûresini, okuduğumuz şeklinden başka türlü okuduğunu işittim, çünkü Hazreti Peygamber onu bana okumuştu. Ona, okumasını bitirinceye kadar mühlet verdim. Sonra onu elbisesinden yakalayıp, Peygambere getirdim. Ya Rasulallah bundan sûrei Furkanı, bize öğrettiğinden başka şekilde okuduğunu işittim dedim. Peygamber ona oku dedi, oda evvelce benim işittiğim şekilde okudu. Bunun üzerine Peygamber, böyle nâzil oldu dedi. Sonra bana oku dedi, bende okudum, Bu böyle nâzil oldu. Kur'an yedi harf üzerine nâzil olmuştur. Hangisi kolayınıza gelirse onu okuyun dedi" [69] Bu rivayette Hazreti Ömerle Hişam'ın Furkan sûresini farklı okuduklarını görüyoruz. Bu fark, lafızların okunuşunda olduğu gibi, irab, hareke ve sükûnlarda da olabilirdi Bunu bize metnin sonundaki (فاذا هو يقرأ على حروفٍ كثيرة لم يقرئنيها رسول الله . . . . .) kısım izah etmektedir. Buradan anlaşıldığına göre fazla harfler okumakta yani madde ve lafızda değişiklik yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu da kıraât meselesi değil, yedi harf meselesidir. İşin tuhafı şudur ki Hz.Ömerle, Hişam ibn hakîm'in her ikisininde Kureyş'e mensub olmalarıdır [70]. Demek ki aynı kabileden olan kimseler dahi başka lehçelerle okuyabiliyorlar. O halde onlar Peygamberden nasıl işittilerse o şekilde okumağı tercih ediyorlardı.

Yedi harfin müslümanlar için bir kolaylık olduğuna, şu haber güzel bir örnektir. "Cibril, Peygambere mülâki olduğunda, ey Cibril,

67 *Müsnedu Ahmed*, IV/30; *Tefsiru't-Taberi* (yeni), I/26.

68 Bkz. *Sahihu'l-Buhari*, VI/227; *Sahihu Müslim*, I/562; *Müsnedu Ahmed*, I/299, 445; *Sünenu Ebi Davud*, I/340; *Tefsiru't-Taberi* (yeni), I/21–67.

69 *Sahihu'l-Buhâri*, I/227; *Sahihu Müslim*, I/560; *Müsnedu Ahmed*, I/24; Draz M.A. *Initiation au Koran*, Paris 1951, s. 26–27.

70 *el-Burhan*, v. 31 b; İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-Sahabe*, Mısır, 1358. III/571. el-kıraât ve'l-lehecât, s. 23

ben ümmi, âciz, ihtiyar, çocuk ve köleler bulunan bir ümmete gönderildim. Bu adamlardan hiç biri kitabı okuyamazlar, dedi. Cibril, ey Muhammed, Kur'anı yedi harf üzerine oku diye buyurdu"[71]. Bu yedi harfin en güzel izahını yapanlardan biri de İbn Mes'ud'dur. O kelimelerin yerine müradiflerini kullanırdı. (قال عبدالله بن مسعود انى قد سمعت القراء فوجدتهم متقاربين ما قرءوا كما علمتم فانما هو كقوله أحدكم هلم و تعال)[72]

Enes ibn Malik (أقوم قيلا [73]) ayetini (أصوب قيلا) şeklinde okumuş, dinleyenler ey Ebâ Hamza okuduğun şey (اصوب) değil (اقوم) dür dediklerinde (اهيأ — اصوب — أقوم) hepsi birdir demiştir[74].

Yedi harfden kasdedilen şeyin ne olduğu hususunda rivayetler pek çoktur. Ehli ilimin ekserisi yakın manada olan muhtelif lafızlardır demişler, Süfyan ibn Uyeyne (Ö.198 /813), Abdullah ibn Vehb (Ö.197 /-812), Taberi, Tahâvi, (Ö.321 /933) ve başkaları bu yolu tercih etmişlerdir. Diğer bir grub yedi harfden maksad yedi arap lugatıdır demişler, Ebû Ubeyd el-Kasım ibn Sallam (Ö.223 /837) bu yoldan gitmiş İbn Atiyye'de bu yolu tercih etmiştir. el-Kâdi ibnu't-Tayyib ise yedi harfin yedi kıraât olduğunu söylemiştir. Yedi harfin, Kur'anın emir, nehiy, vâd, vaid, kısas, mücadele ve emsal gibi manalardır diyenler olmuşsada, İbn Atiyye, bunlar için zayıftır, zira şu sayılan yedi şey harflerle isimlenemezler[75]. Hatta bu yedi harfi arap diline hasretmeyip, Habeş ,Nabat, Süryâni, Fârisi, Tahavi, Rûm ve Arap dilleridir diyenler dahi olmuştur[76].

Şimdi biraz da yedi harfe Kur'anı Kerimden misaller verelim. Hazreti Ömer (فاسعوا الى ذكر الله [77]) âyetini (فامضوا الى ذكر الله [78]) şeklinde, İbn Mes'ud (كالعهن المنفوش [79]) âyetini (كالصوف المنفوش [80]) şeklinde (إن كانت إلا صيحة واحدة [81]) âyetini (ان كانت إلا زقية واحدة)

71 *Tefsiru't-Taberi* (yeni), I /35; *el-Muvafakât*, II /86.
72 *Mu'cemu'l-Udeba*, II /60.
73 Müzzemmil sûresi, 6.
74 *Tefsiru't-Taberi* (yeni), I /52; *Terfsiru'l-Kurtubi*, I /48; *Mukaddemetân*, 272.
75 *Tefsiru'l-Kurtubi*, I /42, 43, 45.
76 *Mukaddemetân*, s. 212.
77 Cuma sûresi, 9.
78 *Sahihu'l-Buhari*, VI /188; *Mukeddemetân* s. 222; *Materials*, s. 221.
79 Kâria sûresi, s.5.
80 *Mukaddemetân* s. 222; *Materials*, s. 111
81 Yâsin sûresi, 29.

şeklinde okumuştur. Enes ibn Malik (Ö.91/710), İnşirâh sûresini (الم نشرح لك صدرك و حللنا عنك وزرك) [82] şeklinde okuyarak (حططنا — حللنا — وضعنا) hepside birdir demiştir [83]. Ebu'd-Derda (Ö. 32/652) bir kimseye [84] (طعام ا لأثيم) âyetini okuturken, o kimse (طعام الأثيم) diyemiyor (طعام اليتيم) diye okuyordu. Ebu'd-Derda bunu yirmi kerre düzelttiği halde, bir neticeye ulaşamadı. O halde (طعام الفاجر) diye söyle dedi [85].

Bu misaller kelimenin tamamı değişmek sûretiyle meydana gelmiştir. Birde mana değişmeyip harflerin değişmesiyle meydana gelen şekil vardır. Meselâ (أعطيت) yerine (أنطيت) gibi. Bazen de harfler takdim tehir edilir, noksan ve ziyadelikler yapılarak meydana gelen şekiller de vardır. Meselâ (بعذاب بئيس [86]) yerine (بعذاب بيأس [87]) ve (أفلم ييأس [88]) yerine (أفلم يايئس [89]) Yine araplar (يا صاحب) yerine, (يا صاح) و (يا حارث) yerine (يا حار) şeklini kullanırlardı [90].

Yedi harf müslümanlar için bir ruhsattır, kolaylık ve genişliktir. O zaman için kitabetin yok denecek kadar az oluşundan dolayı Kur'anı bir lafız üzerine okumak çok zordu [91]. (او يكون لك بيتٌ من زخرف) âyetindeki (زخرف) kelimesi için Mücâhid, biz (زحرف) kelimesinin manasının ne olduğunu, İbn Mes'udun (او يكون لك بيت من ذهب) kıraâtını görünceye kadar bilmiyorduk diyor [92], Bu harekette Peygamberin sözlerinden hız almıştır. Peygamber Ubeyy ibn Ka'ba (عزيز حكيم)

82 *Mukaddemetân* s. 222; *Materials*, s. 78.
83 *Mukaddemetân*, s. 229. *Materilas* s. 217.
84 Duhân sûresi, 44.
85 *Mukaddemetân*, s. 229.
86 Arâf sûresi, 165.
87 *Mukaddemetân*, s. 225.
88 Ra'd sûresi, 31.
89 *Mukaddemetân*, s. 225.
90 aynı yer.
91 İsrâ sûresi, 93.
92 *Tefsiru't-Taberi*, XV/102.

diyecek yerde (سمع علیم) desen olur, Zira Allah (سميع عليم [93]) dir. Bu da manaya uygun olmak şartiyle verilen ruhtsatı açıkça göstermektedir. Bütün bu vaziyetler, islamiyetin zuhurunda arap lehçelerinin karışık olmasından ileri gelmiştir. Bu mevzuya dâir enteresan misallere edebiyat kitablarında rastlanmaktadır. Meselâ, Ebu Amr ibn el-Âla (Ö.154/770), Himyeriler için "Onların lisanı bizim lisanımız, onların arapçası bizim arapçamız gibi değildir"[94]. demektedir. Ebû Hureyrenin hâdisesi de buraya misal teşkil eder. "Hayber senesinde Ebû Hureyre, Peygambere gelir. O sırada, Peygamberin elinden bıçak yere düşer. Ona bıçağı verirmisin dediğinde, Ebû Hureyre, sağına soluna bakınır ve (السكين) lafzından ne murad edildiğini anlayamaz. Peygamber ona ikinci ve üçüncü defa tekrar ettiğinde bıçağı mı istiyorsunuz diye işaret ederek (المدية) kelimesini kullanır. Ona evet denilir. (السكين) kelimesi sizde tesmiye edilmemişmidir diye sorduğunda, Allaha yemin ederim ki onun isminin (السكين) olduğunu ilk defa bugün işitiyorum dedi[95]. Başka bir vak'a da şöyledir. "Zeyd ibn Abdillah ibn Dârim, Himyer melikine elçi gitti. Ona yüksek bir dağda avlanırken ulaştı. Melike selâm verdi ve kendini tanıttı. Melik ona otur manasında (ثِبْ) dedi. Gelen zannetti ki, kendisini dağdan aşağıya atmasını emrediyor ve melike beni itaât edenlerden bulacaksın deyip kendini dağdan aşağıya attı, helak oldu.Bunun üzerine melik o ne yaptı diye sorduğunda, söylediği lafızdaki hatayı ona haber verdiler. Melikte Himyer beldesine gelen Himyeriyi öğrensin" [96] dedi.

Şimdiye kadar geçen misallerden anlaşıldığına göre, yedi harf lafızdaki değişikliktir, manada ise bir değişiklik yoktur. Bu da Kur'anın muayyen yerlerindedir. her yerinde veya her kelimesinde böyle bir şey mevzubahs değildir. Taberi "yedi harf üzerindeki ihtilaf elfaz ihtilafıdır (هلم ve تعال) gibi, bunların manaları birdir. Manada ihtilaf yokki, ahkamda ihtilaf olsun diyor"[97]. Tahâvi, *Müşkilü'l-Asâr* adlı

93 *Mukaddemetân*, s. 210.

94 Muhammed ibn Sallam el-Cumahi, *Tabakâtu Fuhuli'ş-Şuara*, Mısır 1371, s. 11, (ما لسان حمير بلساننا و لا عربيتهم بعربيتنا).

95 *Fecru'l-İslâm*, s. 52.

96 es-Suyûti, *el-Mûzhir fi Ûlûmi'l-Luga ve Envâiha*, Mısır 1371, I/256.

97 *Tefsiru't-Taberi*, (yeni) I/50.

eserinde "Yedi harf insanlar için Kur'anda kendi dillerinde olmayan kelimeleri almakta bir genişliktir" [98] demektedir.

Birinci asrın ilk yarısından itibaren Kureyş lehçesinin yayılması arap ve arap olmayan müslüman çocuklarının bu lehçe üzerine terbiye edilmesiyle, yedi harf meselesi ehemmiyetini kaybetmiştir. el-Kurtubi ve İbn Abdi'l-Berr, şu yedi harf davet zaruretinden dolayı hususi bir vakte mahsusdur. Bu zaruret kalktığı takdirde, yedi harfin'de hükmü kalkar ve Kur'anı bir harf üzerine okumak âdet olur [99] demektedirler. Bu mesele ilk zaman için ârizi bir ruhsat olmuş, bu gün ise ilmi bir mesele olmaktan başka bir kıymeti yoktur.

Kıraât ve yedi harf meselesiyle uğraşanlar, bu problemi halletmeye çalışmışlar, herkes kendisine göre birer çözüm şekli bulmuş, fakat ortaya attıkları bu çözüm şekilleri bazı esasları zedeliyeceğini düşünmemişlerdi. Kıraât meselesi hakkında gelen haberler, Kitabın asıl metni hususunda insanı tereddüde sevkettiği gibi, Yedi harf hususunda gelen haberlerin biraz ciddiyetten uzak oluşu da, vahiy müessesesinin durumunu sarsacak mahiyettedir. Bunlar hakkında söylenen sözler de birbirini tutmamaktadır. Bu çeşitli malzemeden, müsteşrikler bol bol istifade etmesini bilmişler ve bu esaslardan hareket ederek, Kur'anın metninin ilk vahyedilen şekilde olmadığını, yani kendi kitabları gibi, asliyetini kaybettiğini söylemişlerdir. Onlar hiç olmazsa Kur'anı, kendi kitabları seviyyesine indirebilirlerse, kendilerini emellerinde muvaffak olmuş sayacaklardır. Acı olan taraf, onlara malzemeyi yine bizlerin vermiş olmasıdır.

e) **İsrâiliyât.**

İsrâiliyât, isrâiliyye kelimesinin çoğuludur. Yahudi kelimesi bundan daha umumidir. Bu bakımdan her İsrâili, Yahudi olduğu halde, her Yahudi İsrâili neseb sayılamaz. Biz bu kelimenin etimolojisi üzerinde durmayıp, onun islâmiyette kullanıldığı manayı anlamağa çalışacağız. İsrâiliyât denince, yahudilikten islâma nakledilen şeyler kastedildiği gibi, bu kelimenin muhtevasının içine diğer dinlerden nakledilen şeyler de girer. Fakat daha ziyade yahudi haberler islâma girdiğinden, bu kelimenin tahsisi uygun düşmüştür [100].

98 *Mecelletu'r-Risâle*, sene 17, s. 195.

99 Aynı eser, sene 17, s. 236.

100 Bkz. Ahmed Halil, *Neş'etu't-Tefsir fi'l-Kutubi'l-Mukaddeseti ve'l-Kur'ân*, İskenderiye, 1373, s. 37.

Kur'anı Kerim kültür bakımından gelişmemiş, sâf bir zihne mâlik olan araplara nâzil olmuştu. Onların zihinleri, kültür bakımından terakki etmiş milletlerin kafalarını karıştıran, dini ve felsefi ceryanlardan hiç birile karışmamıştı. İşte Kur'ân böyle saf, hatta zihinleri boş diyebileceğimiz bir câmiaya nâzil olmuş ve ilk günden itibaren olduğu gibi kabul edilmiştir. Eğer Kur'anı Kerim araplara nâzil olmayıp, onlardan daha kültürlü bir cemaata nâzil olsaydı, o andan itibaren, ona intisab edenler tarafından taşınan fikirler ona girebilirdi. Halbuki Kur'an nâ zil olduğunda araplar böyle fikirlere sahip değildiler. Bu bakımdan Kur'an bir kitab haline gelinceye kadar, böyle bir tehlike mevzubahs olmamış, ancak mevzubahs olabilecek tehlike Kur'anın tefsirine girmiş, fakat o da ben yabancıyım diye sırıtırcasına kendini göstermiştir. Hazreti Peygamberin vefatından sonra, sahabe devrinden itibaren, isrâiliyât denilen bu menkulât ekseriya Kur'anı Kerimde kısa ve kapalı olarak zikredilen kıssalar etrafında dönmüştü. Bu kapalı kıssalar etrafında meydana gelen boşlukları doldurmak için, diğer mukaddes kitab mensublarına müracaat edip, onların bu hususda kitablarında bulunan tamamlayıcı malumatı aktarmışlardı. Araplar yazı ve ilimde pek ileri olmadıklarından bu haberlerin iyi veya kötüsünü ayırtetmeksizin aldılar. İbn Haldûn bu hususda "Bunların eserlerinde doğru ve reddedilenlerin ayırt edilmeden toplanmış olmasının sebebi şudur: Araplar ilâhi kitabları olmayan bir kavimdir, onlar göçebelik içine dalmışlar, okuma ve yazma bilmiyorlardı. Kâinatın sebebi, hilkatın başlangıcı ve vücûdun sırları gibi herkesin bilmek istediği şeyleri öğrenmek istedikleri zaman, kitâb ehli olan yahudi ve hristiyanlara başvuruyorlardı. O çağda araplar arasında yaşayan Tevrat ehli araplar gibi göçebe bir hayat yaşıyordu. Tevrat ehlinden olan avam ne biliyorsa, arapların başvurdukları kimseler dahi ancak o derecede bilgi sahibi idiler. Tevrat ehlinin çoğu yahudi dinini kabul etmiş himyer arapları idi. Bunlar islâmiyeti kabul ettikten sonra islâm şeriatı hükümleriyle hiçte ilgisi olmayan eski bildiklerini muhafaza ettiler"[101] diyor. Bu menkulat zamanla çoğalmış, gâfil olan müfessirler kitablarını bu gibi şeylerle doldurmuşlardı. Bu merviyyatın, islâmiyete girişi, onların kültürlerinin zayıf olmalarında aranılacağı gibi, islamiyete diğer dinlerden gelenlerin şahsî durumlarında da aramak lâzımdır. Onlardan bir kısmı menfaat dolayısile müslüman olmuş, hatta bu dini düşman olarak görmüş, onu zayıflatmak için, ona zararlı olabilecek şeyleri de sokmuştur. Onlardan diğer bir kısmı ise, hakikaten samimi müslüman olmuşlar, psikolojik bir hal olarak, bir ömür yaşadıkları dinin zihinlerine yerleştirdiği alışkanlık-

101 *Mukaddime*, II/505-506.

tan kurtulamamış, ellerinde olmayarak eski dinlerinde gördükleri câzib şeyleri yeni dinde de görmek istemişlerdir.

Yahudilik: Kur'an tefsirine âit isrâiliyât en çok bu dinin merviyyatından ve mensuplarından gelmiştir. Bunlar, islâmiyet daha Arabistan dışına çıkmadan evvel dahi arapların boş zihinlerini menkulâtla doldurmakta ön safda yer almışlardır. Çünkü onların arap yarımadasının muhtelif yerlerinde kolonileri vardı. Umumiyetle Arabistan'daki yahudiler Tevrattan'da bir şey anlamıyorlardı. Onlar ancak kendi âlimlerinin şerh ettikleri kadarını anlayabiliyorlardı. Yine onların ekserisi İbrâniceyi bile bilmiyorlardı. Onların kültür bakımından durumlarını Kur'ânı Kerim gayet güzel beyan etmektedir. (ومنهم أمّيّون لا يعلمون الكتاب إلاّ امانىّ وإن هم إلاّ يظنون) (Onların içinde ümmiler de var ki kitabı [Tevratı] bilmezler [bütün bildikleri yalnız reislerinin telkin ettikleri] bir sürü kuruntu ve uydurmalardır. Bunlar kuru zanlara dalmış, kapılmış kimselerden başka değillerdir) [102]. Arap yarımadasındaki bu yahudiler, dünyanın oluşu, hesab ve mizan gibi hususlarda, kendi Tevrat müfessirlerinin ihata edemeyip, hurâfelerle doldurdukları şeyleri, güya Tevrat tefsirleri imiş gibi neşre başladılar.

Hazreti Peygamberin, yahudilerden alınan haberleri nakledip etmeme hususunda müsaadeleri muhteliftir. Ebû Hureyre'den nakledilen bir haberde "Ehli kitab Tevratı, İbrani dilile okur ve onu müslümanlar için arapça olarak tefsir ederlerdi. Bunun üzerine Peygamber ehli kitabı tasdikte, tekzib de etmeyin, Allaha ve onun tarafından indirilene inandık deyiniz" [103] derdi. Yine başka bir haberde, Peygamber yahudilerden rivayete izin vermektedir. "Benu İsrailden haber nakledin, bunda beis yoktur"[104] buyurmuşlardır. Abdullah ibn Amr, Peygamberden rivayetle "Benden bir âyet dahi olsa tebliğ edin, Benû İsrailden nakledin bunda beis yoktur. Bir kimse benim üzerime yalan söylerse ateşten oturacak yerine hazırlansın"[105]. Bu müsadeden dolayı Abdullah ibn Amr, Yermükten, kendisine isabet eden iki deve yükü, ehli kitabın kitablarından, anladığı nisbette naklederdi. Fakat onun bu nakli istişhad içindi, itikada ve ahkama taalluk etmiyordu. Bu haberden anlaşıldığına göre Peygamber onları tamamen menetmemiş, amma islâmın ruhuna mugâyir

102 Bakara sûresi, 78.

103 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/20; *Sünenu Ebi Davud*, II/286; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Mısır 1357, I/349.

104 *Sünenu Ebi Davud*, II/289.

105 *Sahihu'l-Buhâri*, IV/207; *Tefsiru İbn Kesir*, I/4.

olmayan şeyleri almakta bir beis görmemiş olabilir. Rivayete göre Hazreti Ömer, Yahudilerin derslerine gider, onların ulemasını dinler ve Kur'an için Tevrat'ın, Tevrat içinde Kur'anın muvafakatına taaccub ederdi[106]. Başka bir haberde de Ömerin elinde bir Tevrat sahifesi bulunduğu zikrediliyor "Tanrı elçisi, Ömerin elinde Tevratın bir yaprağını gördüğünde, darıldı ve dargınlığının eseri yüzünde belirdi ve size Tevrat'ın yerine parlak, şek ve şüphe götürmez daha yüksek bir kitabla Tanrı tarafından elçi olarak gelmedim mi? Musa sağ olsaydı, iman edip bana tabaiyyet etmekten başka çare bulamamış olacağını Tanrı adını anarak teyid eylerim"[107] dedi. Bu haberde Hz. Peygamberin Ömeri ta'zir edişi, onu Ömerin bir esas gibi kabul edişine gücenmiş olsa gerekti. Yoksa itikada taalluk etmeyen kısımlarda onlardan istişhadda bir beis yoktur. Bazı yerlerde Tevrat ve İncille istişhad etmek icab eder. Kur'anda Allah Yahudilerin yalanları üzerine Tevratla istişhad etmiştir "Tevratın indirilmesinden önce, İsrailin kendisine haram tanıdığı şeylerden başka, yiyeceğin her türlüsü İsrail oğullarına helâl idi. Deki: Haydi dâvanızda gerçek iseniz Tevratı getirin de okuyun"[108]. Zira Peygamber de yahudilerin zina hakkında sordukları sualler hakkında, Tevratla istişhad etmişti[109].

İsrâiliyât denilen haberleri üç kısımda mütalaâ edebiliriz. birincisi sıhhatı bilinip, kitaba muvafık olanlar ki bunlar makbuldürler. İkincisi, yalan olduğu bilinip, Kitaba muhalif olanlar ki bunların rivayeti asla tecviz edilemez. Üçüncü ise sıhhatını tam olarak bilemediğimiz ve bu bakımdan da ne kabul ve ne de yalanlayabildiklerimizdir ki, işte islâmi tefsirdeki ihtilaflar buradan çıkmaktadır. Bazı müfessirler bunları kabul ediyor, bazısı da etmiyorlar. İlk devirdeki müslümanlar arasında samimiyet olduğundan, haber nereden gelirse gelsin, nakle güvenerek, inceleyip araştırmadan her şeyi naklettiler. Bu hususda İbn Haldûn "Tanrı kitabını tefsir edenler ve rivâyet üstadlarının naklettikleri haber ve rivayetlerin doğru ve zayıf olduğunu incelemeden, yalnız nakil ve rivayete güvenerek aktarmışlar, hikmet ve felsefe bakımından incelememişler ve tabiatın kâinat kanunlarına göre ölçmemişlerdir. Naklettikleri haberler üzerinde dikkatle düşünerek haber verilen hadise ve olayların vukuunun mümkün olup olmadığına inanarak nakletmedikleri için çok yanılmışlar ve doğru yoldan saparak vehim ve hata çöllerinde yollarını

106 *Esbabu'n-Nuzûl*, s. 19.
107 *Mukaddime*, II/497.
108 Âli İmran sûresi, 93.
109 *Sünenu Ebi Davud*, II/463; *Tefsiru'l-Kâsımi*, I/45-46.

kaybetmişlerdir."[110] diyor. Bu müfessirler, tayininde dini bir fayda mülahaza edilmiyen boş şeylerle uğraşmışlardır. Bu lüzumsuz şeylerle uğraşmaları onları daha çok hataya düşürmüştür. Meselâ, Eshabı Kehf'in adedi, isimleri, köpeklerinin rengi, Musanın âsasının hangi ağaçtan olduğu gibi hususlar, Kur'anda açık olarak belirtilmemiş ve bunları tayinde de dini bir fayda görülmemiştir.[111] Bir çok tefsirler bunların izahlarile doludur. Kur'anı Kerimde kıssalar kısaltılmış, meselelerin tafsiliyle uğraşılmamış, vak'aların tarihi zikredilmemiştir. Tevratta zikredilen beldelerin isimleri onda görülmez. O ancak mevzuûn esasını ve ibret verebilecek kısmını alır. Halbuki bazı müfessirler bu kıssaları uzunluk ve genişliğine anlatmaktadırlar.

Kur'anı Kerim ençok yahudilerden ve onların muannitliğinden bahsederek müslümanlara ibret dersi vermektedir. Yine onlar islâmiyetin zuhurunda, bu dini dağıtmak için çok gayret sarfetmişlerdir. Peygamberin sağlığında onlardan müslüman olanların adedi bir kaç tane idi. Bir haberde, Peygamber "bana Yahudilerden on kişi iman etseydi, bütün yahudilerde iman ederlerdi"[112] buyuruyor. Peygamberin vefatından bir müddet sonra, bir çok yahudiler islama dâhil olmuşlardır. Onların anlattıkları, yahudi târihine âit haberler, hikâyeler, onlara itimad edilmelerinden dolayı, Kur'an tefsirine raptedilmiştir. Şimdi İsrâiliyâtta mühim rolleri olan bazı meşhur şahısları, hayatları çerçevesi içinde tesirlerini göstermeğe çalışacağız.

Abdullah ibn Selam : (Ö.43/663-664) Benû Kaynuka' kabilesinden olan bu zat, neseb ve ilim cihetinden kavmi arasında meşhur idi. Asıl isminin el-Hasîn olduğu söylenir[113]. Peygamberin vefatından iki sene evvel müslüman olmuş, Peygamber de ona Abdullah ismini takmıştı[114]. Kabilesinin müslüman olması için çalışmış onlara, nasihat etmiştir. Fakat kavmi onu dinlemiyerek yalanlamışlardı[115]. Sahabe arasında ilimde meşhur olanlardandı. Muaz ibn Cebel ilim alınacak dört kişiden biri olarak Abdullahı da zikrediyor. Bu dört kişi İbn Mes'ud, Abdullah ibn Selam, Selmân el-Farisi, Ebu'd-Derdâ idi[116]. (أوَلَمْ يكن لهمُ اية أن

110 *Mukaddime,* I/20.
111 *Tefsiru ibn Kesir,* I/4.
112 *Sahihu'l-Buhâri,* V/89; *Müsnedu Ahmed,* II/346.
113 *el-İsâbe,* II/312; *Usdu'l-Gâbe,* III/176.
114 *Sünenu't-Tirmizi,* XII/138.
115 İbn Hişam, *es-Siretu'n-Nebeviyye,* Kahire 1375, I/517.
116 *Tabakâtu ibn Sa'd,* II_2/111; *Usdu'l-Gâbe,* III/177.

يعلمه علماء بنى اسرائيل [117] âyetini, Atiyye izah ederken onlar beş kişi idiler demektedir. Onlarda Abdullah ibn Selâm, İbn Yâmin, Sa'lebe ibn Kays, Esed ve Useyd idi [118]. Müslümanlar ondan Tevrat hakkında çok şeyler naklettiler. İsmi etrafında birçok isrâiliyât toplandı. Ebû Hureyre ve Enes ibn Mâlik gibi zevât, ondan hadis rivayet ettiler. Taberi de dinler tarihi hakkındaki sözleri, buna atfeder. Ahmed Emin "Tevrat ve Tevrat hakkındaki kaviller, onun islâmiyete girmesiyle girmiştir. Bunlar daha ziyade Kur'an tefsirinde ve bilhassa ondaki kıssalarda görülür" [119] demektedir.

Burada şunu da unutmamak lâzımdır. Sahabe ve tâbiûndan islâmiyetle müşerref olmuş yahudiler, senelerce tesiri altında kaldıkları ve hafızalarına nakşedilmiş olan eski dinlerinden bu yeni dine bir şeyler katmış olabilirler, zaten bu da tabiî görülür. Fakat tefsirde görülen geniş isrâiliyâtı külliyyen şu bir kaç şahsa yüklemekte, kanaatımca doğru bir hareket değildir. İslamiyeti içinden vurmak isteyenler tarafından tasni' edilen şeyler, her nekadar islâm ruhu ile bağdaşamaz olsalarda, sağlam bir isnada bağlamayı düşünmüş olabilirler. Böylece bu rivayetlerle islâm topluluğu arasında bir şüphe meydana getirip, onların kafalarını lüzumsuz şeylerle işgal etmiş olurlardı. Zaten bu hususda da J, Horovitz'de "Abdullah ibn Selâmın bu gibi şeylerde dahli yoksa, bütün bu rivayetlerin menbaı, yahudi mühtediler olsa gerektir" [120] demektedir.

Ka'bu'l-Ahbâr : (Ö.32 /652–653) Yemen yahudilerindendir. İbn İshak diye künyelenir, Himyerî ve Zû Ruayn ailesindendir. Müslüman olduktan sonra Medine'ye gelmiş, sonra Şam ve Hımıs'da ikâmet etmiştir. Vefatı, Hz. Osmanın hilâfeti zamanındadır[121] Asıl isminin Ebu İshak Ka'b ibn Mati' ibn Heynu [Heysu] olduğu söylenir. Müslümanlar arasında ilmine hürmeten hibr denmiştir. İslamiyette yahudi haberleri en çok aktaranlardan addedilir. Ebû Bekr veya Ömerin hilafetinde müslüman olduğunda ihtilaf vardır. Kendisi sahabeden rivayet ettiği gibi ,ilimde temayüz etmiş olan İbn Abbas ve Ebû Hureyre de ondan rivayet etmişlerdir. Hiç kimse onun Vehb ibn Münebbih gibi eser telif ettiğini zikretmiyor. Ona nisbet edilenlerin hepsi işitme yolile gelmiştir. Leh ve aleyhinde çeşitli haberler mevcud'tur. Durum daha ziyade aleyhindedir. İlk günlerden itibaren kendisine pek itimad edilmediği görülmektedir.

117 Şuara sûresi, 197.

118 *Tabakâtu ibn Sa'd*, II_2/111-112.

119 *Fecru'l-İslâm*, s. 150.

120 *İslâm Ansiklopedisi*, I/42.

121 *Tabakâtu ibn Sa'd*, VII_2/156.

İbn kuteybe (Ö.276 /883) ile en-Nevevi (Ö.676 /1277) ondan hiç rivayet etmezler. Taberi de pek fazla olmamakla beraber ondan rivayet eder. Sa'lebi (Ö.427 /1035) ile Kisâî ondan çok rivayette bulunmuşlardır[122]. Buhâri ise Ka'b'dan hiç bir şey rivayet etmemiştir[123].

Ka'b müslüman olduktan sonra yahudiliğini devam ettirdiğine dâir misaller vardır. Ebû vâilden rivayet edildiğine göre, bir adam İbn Abbasa geliyor ve aralarında şöyle bir konuşma ceryan ediyor:

— Nereden geliyorsun ?

— Şam'dan.

— Orada kime mülâki oldun ?

— Ka'ba

— Ka'b sana ne söyledi ?

— Bana semavatın bir meleğin omuzlarında deveran ettiğini söyledi.

Bunun üzerine İbn Abbas, Ka'b yalan söylemiş, o hala yahudiliğini terk etmedi mi? deyip (إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن امسكهما من احد من بعده . . . .)[124] âyetini okumuştu[125].

Bu muhavereden anlaşılıyor ki, o halâ yahudiliğini terketmedi mi? itâbı, onun daha evvelce de bu gibi şeylere teşebbüs ettiğini ve bu bakımdan da dâima kontrol altında bulunduruluyormuş gibi bir durum arzetmektedir. Başka bir haberde Ka'b halife Osmana bir hususda cevap verirken Ebû Zer onu iterek, "ey yahudi oğlu yalan söylüyorsun diyordu"[126] Bu da gösteriyorki Ka'b sahabe arasında tutulmuyordu. O zamanda olgun bir sahabenin bir müslümana bu şekilde hakaret etmesi, onun kıymetinin derecesini göstermesi bakımından mühimdir. Son zamanlarda hakkında yazılan yazılarda çok ileri gidilmiş, o islâmiyette ilk siyonist olarak gösterilmek istenmiştir. Ez-Zehebi'nin (Ö.748 /1347) rivayetine göre,Ka'b"Tevratı okumadığı halde onda olanları Ebû Hureyreden daha iyi bileni görmedim" demiştir. Buda gizlice Ebû Hureyreye Tevratı öğretmiş olduğunu gösterir.Medinede ilk işi dehasını işletip, Peygambere yalan isnad etmek gayesini güdüyor. Fakat Hz. Ömer bunu sez-

122 *Fecru'l-İslâm*, s. 160-161; *İslâm Ansiklopedisi*, VI /3.

123 ez-Zehebi, *Tezkiretu'l-Huffâz*, Haydarâbât 1375, I /52; *Mecelletu'l-Menar*, XXVIII /540.

124 Fâtır sûresi 41.

125 *Tefsiru't-Taberi*, XXII /84-85; *Tefsirul'-Keşşâf*, III /488.

126 El-Mes'udi, *Murucu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, Mısır 1367, II /348. Bu hususda Aişe de onu yalancılıkla itham ettiğini görüyoruz. *Tefsiru't-Taberi*, XVI /51.

diğinden, ona Peygamberden hiç bir şey rivayet etmemesini emrediyor ve onu daima murakabe altında bulunduruyordu. Bu bakımdan Ömere kızıyor, bu kızgınlığından dolayıda onu katlettirmekte mühim rol oynadığı [127], rivayetleri de eksik değildir.

Ehli kitabdan islamiyete girenleri, sahabe arasında, mevkilerinin yüksekliğiyle de temayüz ettiğini görmekteyiz. Meselâ Sahabe arasında meydana gelen ihtilafları halletmede hakem rolü oynamışlardır. İbn Abbasla, Amr ibnu'l-Âs arasında Kehif sûresinin 86 عَيْنٍ حَمِئَةٍ âyetinin okunuşu hakkında meydana gelen ihtilafı, Kâ'bu'l-Ahbara halletmesi için arzetmişlerdir [128].

Bizi, bu haberlerin değer hükümlerinden ziyade, bu şahsın tefsirdeki rolü alakadar edecektir. Ona Hibr lakabının verildiğini söylemiştik Bu lakab, onun geçmiş haberler ve Peygamberlerin kitablarına olan vukufundan ileri gelmektedir. Tefsir ve tarih kitablarında ondan pek çok şeyler rivayet edilmiştir. Bazen de isnadsız rivayetler onun vasıtasile isnada kavuşmuştur. Ondan gelen bir çok haberleri tasdike muktedir olamıyoruz. Çünkü bunların çoğu islâmın ruhu ile bağdaşamıyorlar. Meselâ, Ka'b arş hakkında, o yaratıldığı zaman tazimle titredi, Allah da onu yetmiş bin kanatla kuvvetlendirdi. Her kanatta yetmiş bin tüy, her tüyde yetmiş bin vecih, her vecihde yetmiş bin ağız, her ağızda da yetmiş bin lisan var ki, her gün her ağızdan yağmur tanesi ve ağaç yaprakları kadar tesbih çıkar demektedir [129]. Yine bu şahıs Muaviyeye, Zülkarneyn hakkında, O atlarını süreyyaya bağlardı diyor [130]. İbn Kesir bu haberin islâmiyetle kâbili telif olamıyacağını izah etmiştir. Ona âit haberlerden, İbn Abbas bahsinde de bilgi verilecektir.

Vehb ibn Münebbih : (Ö.110–114–116 /728–732–734) Tâbiûnden olan bu şahıs isrâili rivayetlerin en mühim menbaı addolunur. O geçmiş haberleri, evvelki kitablardan öğreniyordu. Kardeşi olan Hemman ibn Münebbih ticaret için Şama gittiğinde, ona mütalaâ etmesi için kitablar satın alıverirdi [131]. Onun, Allah'ın kitablarından yetmiş iki tanesini okuduğu söylenir [132]. Bu zatın kadere âit bir kitab tasnif ettiği ve sonra da

127 İbnu'l-Esir, el-*Kâmil fi't-Tarih*, Mısır 1356, III /26.

128 *Sunenu't-Tirmizi*, XI /55–56; *Tefsiru't-Taberi*, XVI /8–9; *Tefsiru'l-Kurtubi*, XI /49.

129 *Mecelletu'r-Risale*, sene 14, s. 362.

130 *Tefsiru ibn Kesir*, III /101.

131 Cevad Ali, *Tarihu'l-Arab kable'l-İslâm*, Bağdat 1377, VI /71.

132 *el-Maârif*, s. 202; *Tabakâtu Fukahâi'l-yemen*, s. 57

buna pişman olduğuna dâir haberler zikredilmektedir[133]. Davud ibn Kays es-San'âni, Vehb ibn Münebbih'den şöyle işittiğini söylüyor. "Hepsi de semadan inmiş 92 kitabı okudum, onlardan 72 si ibadet yerlerinde, 20 tanesi de insanların ellerinde idi. Onlar bunların pek azını biliyorlardı. Bütün bu kitablarda meşiyyeti ilâhiyyeyi inkar edenin kâfir olduğunu gördüm diyordu[134]. Bu haberlerin ittifak ettiği nokta onun eski din kitablarını okuyup, eski dinler hakkında geniş bilgiye sahip olduğudur. İbn Kuteybe "O ilk haberleri, dünyanın oluşu, Peygamberlerin ve hükümdarların siretlerine âit haberleri biliyordu. Himyer meliklerine âit onun bir tasnifini gördüm ki onların kıssaları, şiirleri, kabirleri bir cild içinde idi, O Ebû Hureyreden rivayet etti demektedir[135].

Bu zâtın tefsirde rivayeti pek çoktur. Fakat bunların ekserisi isrâiliyâttandır. Meselâ, Hazreti Âdem kıssasını misal alacak olursak (فازلّهما الشيطان عنها[136]) âyetini Vehb ibn Münebbih tefsir ederken Adn Cennetinin şarkta, nehyolundukları ağacın cennetin ortasında, Havvaya hitab edenin yılan olduğu ve Allah'ın onu karnı üzerine süründürerek ve ona toprak yedirmekle intikam aldığını zikrediyor[137], Bunlar tamamen Tevrattan nakledilmektedir[138]. Zulkarneyn hakkında, Vehb'den gelen uzun rivayetin hakikatle alakası olmadığı derhal anlaşılır (. . . . . Allah burasını ölümünden sonra acaba nasıl diriltecek demiş, Allah da onu yüz sene ölü bırakmış sonra direlterek ona . . . . . .)[139] âyetinin tefsirinde Kitabı mukaddesdeki Yeremya'nın[140] hâdisesini anlatmaktadır. Bu ayetteki şahsın Uzeyr veya Yeremya olduğu üzerinde ihtilaflar vardır. Kudüsün harabından sonra tekrar ma'mur olması meselesi zikredilmektedir[141]. Yine (عليهم نبأ الذى اتيناه ...[142] âyetinde de Beor oğlu Belam'ın kıssası anlatılmaktadır[143]. Bu da aynen Tevrattan

133 *Mu'cemu'l-Udeba*, VII /232.

134 *Tabakâtu ibn Sa'd*, V /395; *Tarihu'l-İslâm*, V /16.

135 *Vefeyât*, V /88.

136 Bakara sûresi, 36.

137 *Tefsiru't-Taberi* (yeni), I /525–526.

138 Tekvin, bab 3.

139 Bakara sûresi, 259.

140 Yeremya, bab 1 v.d.

141 *Tefsiru't-Taberi* (yeni), V /447–454.

142 Araf sûresi 174. (İbn İshak vasıtasiyle, Mâide sûresinin 13 ncü ayetini izahta 12 yahudi sıbtının isimlerinin tadadı. *Tefsiru't-Taberi*, VI /86. Yine İbn İshak, itham edilmiyen bir şahısdan, onunda Vehb ibn Münebbih'den nakline göre Hazreti Eyyub hakkındaki rivayeti. Bkz. *Tefsiru't-Taberi*, XVIII /45).

143 *Tefsiru't-Taberi*, IX /77–78.

alınmıştır[144]. Mevzuu uzatacak bu gibi misaller daha pek çoktur. Bu kadarlıkla iktifa etmeyi kafi görüyoruz.

Şimdiye kadar isrâiliyât lafzının dar olarak delalet ettiği mana ile yahudilikten bahsettik, şimdi ise onu daha geniş manası ile inceleyeceğiz. İslâmiyet zuhur etmeye başladığında, muhtelif din sâliklerini muhatab olarak bulmuş, bu arada hrıstıyan ve mecusilerle de karşılaşmışlardı. Müslümanların karşılaşmış olduğu bu hıristiyanlar, daha ziyade Tağleb ve Necranlı araplardı. Onların hıristiyanlığı, te'vil ve felsefeye dayanmayıp, nassa dayanan basit bir hristiyanlıktı. İlk karşılaşma bunlarla olmuştu. Sonra Suriye ve Irak fethedilince, müslümanlar te'vil ve felsefeye dayanan bir hıristiyanlıkla karşılaşmışlardı. Bu yeni hristiyanlığın, islamiyette bilhassa İsa ve Mesih meselesi, Ekanim fikri, kader ve ihtiyar sahasında tesir bıraktığı görülür [145]. O zamanda hristiyanlar medeniyet ve kültür bakımından müslümanlardan üstün olduklarından, fâtihler bu unsura muhtaç olmuşlardır. Müslümanlar Suriye'ye geldiklerinde oradaki hristiyanları islama davet etmişler, dinlerinin hak olduğunu onlara isbat etmeğe kalkışmışlardı. Bu münakaşalar bilhassa Emeviler devrinde Şamda çok vuku buluyordu. Abdülmelik'in sarayında mevki sahibi olan Yahya ed-Dımaşki, müslümanlara karşı hristiyanlığı müdafa etmek için bir kitab yazdı. Bu kitab sualli cevablı idi. müslüman sana şöyle sorarsa, ona şöyle cevap ver ve sende ona şu suali sor, diyordu [146], Bu hristiyanlar ve diğer din sâlikleri islamda geniş bir anlayış içinde, din ve vicdan hürriyetine sahiptiler. Bilhassa Emevi devletinde hristiyanlar gayet yüksek mevkilerde idiler. Hatta kendilerine mushaf dahi yazdırılıyordu. "Abdurrahman ibn Avf (Ö. 31/651) Hîre ehlinden bir hıristiyana mushaf yazdırdı, yazana yetmiş dirhem verdi. Başka bir haberde Abdurrahman ibn Ebi Leyla (Ö.148/765) ya, Hîreden biri 70 dirhem mukabilinde bir mushaf yazdı. Bir Nasrâninin, Alkameye (Ö.62/681) mushaf yazdığı söylenmektedir" [147]. İslâm devletindeki muhtelif unsurların birbirinden medeniyet dersi almalarına bir şey mani olmuyor, hristiyanın müslüman ve mecûsiden talebesi olduğu gibi, bunların aksi de oluyordu. Hristiyan ve mecusi olan âlimlerin en iyi talebeleri ekseriya müslümanlardı [148]. M.IX ncu asrın ortasından itibaren, müslüman devletlerindeki hristiyanların vaziyeti, evvelkine nazaran

144 Sayılar, bab 22.

145 Muhammed el-Behiyy, *İslâm düşüncesinin ilâhi tarafı*, İstanbul 1948, s. 76.

146 *Duha'l-İslâm*, I/362–363.

147 *Kitabu'l-Mesâhif*, s.133.

148 Barthold. W., *İslâm Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1940, s. 26.

fenalaştı. Bunun sebebi müslümanların kültür bakımından yükselmeleri, hristiyanlara olan ihtiyacın azalması idi. Bu sıralarda hristiyan memleketlerinde, müslüman ve yahudilere karşı yapılan tazyiklerinde tesiri olmuştur. Fakat ne de olsa, müslümanların İspanyada uğradıkları zulüm ve cebr, müslümanların elinde bulunan hristiyanlar hiç bir zaman görmemişlerdir [149]. Bu serbesti içinde onlar, din neşrinde müslümanlardan daha fazla istifade etmişler ve bu arada tesirleri de eksik olmamıştır.

Müslümanlarla hristiyanların, münasebetlerine diğer bir âmil de islamiyetin bunlarla evlenmeye cevâz vermesidir. Böylece evlenmeler vukua gelmiş, bazıları müslüman olmuş, bazıları da olmamıştır. Hatta bazıları da müslüman gibi görünüp eski dinlerinde sebat etmişlerdir. el-Hâris ibn Abdillah (el-Ma'ruf el-Kubba en-Nasraniyye)ın annesi, Ömer zamanında öldüğünde, yıkanıp defnedilmesi için elbiseleri çıkarıldığı zaman boynunda bir salip bulunmuş, bunun üzerine defni bırakılıp dini ahkamına göre gömülmesi için kendi din ehline teslim edilmişti [150]. Bu dinin diğer sahalarda tesiri olduğu gibi, tefsirde de bazı boşlukları doldurmak için, bazı haberleri, islâmiyete ithal edilmiştir. Bu hususda bir kaç misal verelim. Meselâ (إذ قال الله يا عيسى إنى متوفيك ورافعك الى ومطهرك من الذين كفروا ... [151]) Bu âyette de Hazreti İsanın ölüp ölmediği meselesi uzun münakaşalara sebeb olmuş [152] tur. Bu arada Vehb ibn Münebbihden gelen bir haberde, Allah onu gündüzden üç saat öldürdü, sonrada onu kendine kaldırdı [153] denmektedir. Halbuki bu haberin İncillerdeki hristiyan inancından geldiği açıkça görülmektedir. Onların itikadınca İsa öldükten üç gün sonra dirilecektir. [154] Yine Mâide [155] nin mahiyeti hakkındaki sözler [156] de İncilden [157] nakledilmektedir. Hristiyan ustûreleri ekseriye Vehb ibn Münebbih vasıtasiyle girmiştir. Meselâ İsanın doğuşu ve hayatına âit olan kısımlarda olduğu gibi [158].

149 Aynı eser, s. 27.

150 Ebu'l-Ferec, *el-Agâni*, *Beyrut* 1955, I/56.

151 Âli İmran sûresi, 55.

152 Bu münakaşalar için bkz. *Tefsiru't-Taberi* (yeni), VI/455–462; *Tefsiru ibn Kesir*, I/366; *Tefsiru'l-Menar*, III/316–318.

153 *Tefsiru't-Taberi*, (yeni) VI/457.

154 Luka, 24/7; Matta, 27/63–64.

155 Mâide sûresi, 112–114.

156 *Tefsiru't-Taberi*, VII/80–81; *Tefsiru ibn Kesir*, II/116–119.

157 Matta, 27/63–64.

158 *Tefsiru't-Taberi*, III/147–177.

İbn İshak'da, mebde ihristiyan olan kimselerden bol bol rivayetlerde bulunmuş, bu husus için bize bol misaller bırakmıştır[159].

İranın eski dininin islamiyet üzerinde tesiri, daha ziyade eski İranlılara halef olan şiîler üzerinde görülür. Daha doğrusu İranlılar mazideki akidelerini islam rengi altında muhafaza etmişlerdir. Şiîlerde mevcud olan, yer yüzünün imamdan hali olmayacağı fikri ile, Ali ve evladında tasavvur ettikleri ilâhi kuvvet, eski dinlerinden gelmektedir. Çünkü İrandaki Kisra'lar, Padişahlık tâcını, damarlarında ceryan eden ilâhi kandan dolayı, yalnız kendilerinin giymeye hakları olduklarını zannederlerdi. Hele Yezdi Cerd'in kızlarından biri Ali'nin oğlu ile evlenince, ondan gelen nesillere de, eski âdetleri hükmünce bağlılık göstereceklerdi. İşte bu bakımdan İranın eski dinlerinin islâmiyete tesiri daha ziyade siyasi bakımdan zuhur eden fırkaların anlayışları üzerinde ve bunların tefsirlerinde rol oynamıştır.

f) Umûm ve Husûs.

Bu mesele sonradan hukukçular tarafından iyice incelenerek bazı kâidelere raptedilmiştir. Bu hususda usulü tefsir ve fıkıh kitablarında izahlar vardır. Biz burada fıkıhçıların bu husustaki usullerini tetkik edecek değiliz. Zira onların bu usulleri daha sonra zuhur etmeğe başlamış ve ilk örnekleri de İmam eş-Şâfi'i (Ö.204/819) de görülür[160].

Halbuki umûm ve husûs meselesi basit olarak Peygamber ve sahabe devrinde görülmektedir. Bu mesele o devirde basit olarak geçiştirilmiştir. Meselâ Peygamber (غير المغضوب عليهم) i (اليهود) ve (الضالين) ni (النصارى) ya tahsis etmişti. Yine (المن) lafzını ağaç üzerine düşen tatlı madde ile izah etmeyip onun emek sarfedilmeden yetiştirilen, Allahın bütün nimetlerine şâmil olabileceğini söylemesi bu meseleye âit basit misallerdir. Sahabe devrinde de buna âit misaller boldur. Meselâ İbn Abbas (إن شرّ الدواب عند الله [161]) âyetini, Abdu'd-Dâr oğullarından bir gruba tahsis etmiştir[162]. Yine İbn Abbas (ألمْ ترَ الى الذين بدّلوا نعمة الله كفرا [163]) âyetini, Mekke kâfirlerine

159 *Tefsiru't-Taberi*, XV/32., XVI/12.

160 eş-Şafi'i, *er-Risâle*, Mısır 1358, s. 53–62. Keza eş-Şafi'i, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Mısır 1371, I/23-27.

161 Enfal sûresi, 22.

162 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/77.

163 İbrahim sûresi, 28.

tahsis ettiğini görmekteyiz'[164]. Böyle bir şey ilk devirde basit te olsa âyeti izah etmede bir kolaylık olduğundan, tefsir için mühim bir esas teşkil eder.

g) **Nâsih ve Mensûh.**

Kur'anın tefsirini yapmak ve ondan ameli hükümler çıkarabilmek için, bilinmesi lazım gelen esaslardan biri de nâsih ve mensûh meselesidir. en-Nesh kelimesi lugatta, nakletmek, tahvil etmek, değiştirmek gibi manalar taşır[165]. Kur'anı Kerimde ise bir âyetin hükmünü, daha sonra vahyolunan bir veya birkaç âyet ile kaldırmağa nesh denir.

Nesh hadisesi, Kuran'da yalnız ahkâm âyetlerinde zuhur eder[166]. Yani nesh'in asıl hedefi hükümdür. Hükümler zaman, mekan ve duruma göre değiştiğinden, şiddetli bir ihtiyaç karşısında bir hüküm konulmuş, sonradan bu ihtiyaç zâil olunca, hükmün de yeni vaziyete göre değişmesi icab etmişti. Gelecek ikinci hüküm, birinciye nazaran, fayda ve sevab bakımından, daha iyi veya onun benzeri olurdu.

Nesh meselesi çok mühim ve çok karışıktır. Asrı saadette bile müşrik ve yahudilerin "Peygamberin, sahabilerine önce verdiği emrin hilafına başka emirler verdiğini görmüyormusunuz?" diye itirazda bulunuyor, Allah verdiği sözü sonradan nasıl değiştirebilir ve emri nasıl geri alabilir diyorlardı[167]. Bu fikirde olan bazı islâm âlimleri de vardır. Meselâ, Kur'anı Kerimde fiilen neshin olmadığını inkar eden zât Ebû Müslim Muhammed ibn Bahr el-Isfahâni (254–322 /868–934) olmuştur. Nesh'in gerek Kur'an dışında ve gerekse Kur'an içindeki durumu hakkında, nâsih ve mensûhun hükmü hususunda pek çok söz söylenmiş ve bunlar usûlü tefsir kitablarına dercedilmiştir[168]. Bizim burada nesh meselesini ele alışımız ilk günlerde tefsir üzerine ne gibi bir tesirde bulunduğunu, muhtasar olarak anlatmak olacaktır. Prensip itibariyle nesh keyfiyetinin aklen câiz olduğunda hemen hemen bütün islâm uleması ittifak etmişlerdir. Pratik olarak bunun Kur'anda olup olmadığı meselesi mevzu bahs olmuşsa da, ekseri ulema Kur'anda vâki olduğunu iddia etmişlerdir. Nesh'in Kur'anı Kerimde olduğunu kabul edenler, şu iki âyete istinat etmektedirler. (ما ننسخ من آية او ننسها , , , , , , , .[169])

164 *Sahihu'l-Buhari*, VI /100.
165 *Lisânu'l-Arab*, III /61.
166 *el-Burhan*, II /33.
167 Aynı eser, II /30. ez-Zerkâni, *Menâhilu*'l-*İrfan fi Ulûmi'l-Kur'ān*, Mısır 1372, II /78.
168 *el-Burhân*, II /28–44; *el-Itkân*, II /24-32; *Menâhilu'l-İrfan*, II /69–166.
169 Bakara sûresi, 106.

(واذا بدلنا اية مكان آية . . . . . [170]) Bu âyetlerden, Kur'anı Kerimin kendisinden evvelki kitabları nesh ettiği anlaşılırsa da, yine bu âyetlerden yeni kurulmaya başlayan islâm cemaatının inkişaf ve tekamülü icabı olarak, emir ve nehiyleri ihtiva eden bazı âyet hükümlerinin kaldırılması da düşünülebilir. Bu nesh keyfiyeti, ebedi olan akidelere dokunmayıp sadece ahkamdaki emir ve nehiylere inhisar etmektedir. Aynı zamanda bu tebdil müslümanların dini vazifelerini daha işlek ve kolay bir şekle sokmak, ağır olan bir hükmü hafifletmek maksadiyle meydana gelmiştir. Bu tezi müdafaa eden ekseri ulema, nesh hadisesini Allah Taâlaya yakıştıramamak hususunda kâfi bir sebebin ortada mevcud bulunmadığına kânidirler. Bu mesele sahabe devrinde bile mevzu bahs olmuş, Hazreti Ali bir kassa, nâsih ve mensuhû biliyormusun diye sormuş, o da hayır cevabını verince, kendinide başkalarını da helak ettin diye cevap vermiştir[171]. Nâsih olan âyet, mensûh olan âyetten sonra nâzil olması icab eder. Bu bakımdan nesh keyfiyeti âyetin izahında tarihi bir rol oynamaktadır. Meselâ (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين[172]) âyetini izah ederken, İbn Ömer bu âyetin mensuh olduğunu söylemek suretiyle, tarihi bir yol takip etmiştir[173]. Yine İbn Abbas (ولكم نصف ما ترك ازواجكم[174]) âyetinin izahında[175] (للذكر مثل حظ الأنثيين[176]) âyeti, hem (الوصية للوالدين[177]) âyetini ,hemde cahiliyet devrinde câri olan, malın erkek evlada kalması âdetini nesh ettiğini zikretmektedir[178]. Bu hususda kıblenin tahvili, şarabın tedrici olarak haram edilmesi gibi misaller daha pek çoktur.

Netice olarak diyebiliriz ki, âyetlerin tarihi bir yolla izah edilip açıklanması bakımından nesh meselesi mühim rol oynamaktadır. Bu bakımdan Kur'anın tefsirini yapmak isyteyen bir kimseye muhtelif bilgiler yanında, nesh meselesini bilmesini de şart koşmuşlardır. Zira Kur'anı Kerim sadece ibret alınacak bir kitab değildir. Onda bütün insanlığı saadete ulaştıracak hattı hareket kâideleri mevcuddur ve kendisine intisab edenlerin nasıl hareket etmeleri lazım geldiğini bildirmektedir.

170 Nahl sûresi, 110.
171 *el-Burhân*, II/29; *el-Itkân*, II/24-25.
172 Bakara sûresi, 184.
173 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/30.
174 Nisa sûresi, 12.
175 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/55.
176 Nisa sûresi, 10.
177 Bakara sûresi, 180
178 *Fethu'l-Bâri*, VIII/170.

Psikolojik olarak, iyi veya kötü âdetlere saplanmış olan bir cemiyeti, bu alışkanlıklarından bir anda koparıvermek mümkün değildir. İşte Kur'anı Kerimde, insanları ve cemiyetleri dini bir taktikle veya başka bir deyimle tedrici olarak yumuşatmak suretiyle kendisine yaklaştırmış oluyordu. Bu bakımdan, onu iyi anlıyabilmek, hatta doğru hüküm verebilmek için nesh meselesini bilmeğe ihtiyaç vardır.

2 – SAHABE TEFSİRİNDEN ÖRNEKLER VE BU TEFSİRİN HUSUSİYETLERİ (Umumi Olarak)

Örnek 1 — . . . عن ابن عباس يقرأ و على الذين يُطَوَّقونه فدية طعام مسكين.[179] قال ابن عباس ليست بمنسوخة هو الشيخ الكبير و المرأة الكبيرة لا يستطيعان أن يصوما فليطعمان مكان كل يوم مسكينا[180]

عن ابن عمر رضى الله عنهما انّه قرأ فدية طعام مساكين قال هي منسوخة

Hazreti Peygamberin, aşûrâ günü ve her ayın üç gününde oruç tuttuğu gelen rivayetlerden anlaşılmaktadır[181]. Hiç şüphesiz Peygamberin bu ibadeti her nekadar diğer müslümanlara farz kılınmamış olsa bile vahye müstenid bir ibadettir. Ancak (يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام[182]) âyetinin nâzil olmasından sonra müslümanlara ramazan orucu farz kılınmış ve bunu takip eden âyette de kimlerin oruç tutabileceği belirtilmiştir. Bu hususda, âyette hasta olanların ve yolculuğa çıkanların iyileştikten ve yolculuğun hitamından sonra üzerlerine farz olan orucu tutmaları lazım geldiği kat'i olarak belirtilmekle beraber, bunu takip eden âyette (و على الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) geçen (يطيقونه) kelimesinin sahabe tarafından asıl ifade ettiği mana tam olarak anlaşılmamış ve "üzerlerine oruç güç gelen kimseler, fidye vermek suretiyle orucu terk etmişlerdir"[183]. Bunun üzerine (فمن شهد منكم الشهر فليصمه[184]) âyeti ve bunu takip eden âyetler nâzil olmuş ve

179 Bakara sûresi, 184.
180 *Sahihu'l-Buhârî*, VI/30; *Sünenu'n-Nesâi*, IV/190–191.
181 *Tefsiru't-Taberi* (yeni), III/419.
182 Bakara sûresi, 183.
183 *Sahihu'l-Buhârî*, III/45.
184 Bakara suresi, 183.

Ramazan orucu hususundaki hükümler tamamlanmıştır. Acaba son olarak zikrettiğimiz âyet nâsihmidir. Nâsih olduğunu kabul edenlerin mensûh olarak ortaya koydukları (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) âyeti hakikaten mensûhmudur. Biz, ekseri ûlema[185] tarafından mensûh olduğu söylenen bu âyet üzerindeki incelememizi derinleştirmeğe çalışırken dolayısiyle sahabenin tefsir hususunda anlayışını ve takip ettikleri yolu da anlamış olacağız. Ayette zikri geçen (يطيقونه) kelimesinin İbn Abbas ve İbn Ömer tarafından değişik manalarda anşılması, âyetin mensûh veya gayri mensûh olduğu neticesini tevlit etmiştir. İtâka kelimesi lugatta, gücü yetmek, dayanmak manasına gelirse de [186] esasında güç tükenmek zor dayanmak gibi manaya gelmektedir [187]. Hatta takatın, vusu' ve istitaâ [188] manalarına müradif olduğu söylenirse de, esasen aralarında fark vardır. Çünkü vusu' bir şeye kolaylıkla kâdir olmaktır, takatte ise şiddet ve meşekkatle kâdir olma manası vardır. Kur'anı Kerimde güç yetme manasına umumiyetle istitaa lafzı kullanıldığı halde burada (يستطيعون) buyurulmayıp (يطيقون) buyurulması da bunun tatvik manasında olduğunun bir delilidir [189].

İbn Abbas mezkûr kelimeyi, oruç tutmağa muktedir olmıyan kimseler yani daha sonraki âyette zikredilen hasta ve yolculardan başka kimselere atfetmiş, aynı zamanda bu manayı verirken, oruç tutmaları mümkün olan, fakat biraz güçlük çekecek kimseleri kasdetmiş değildir. Yani burada tamamiyle ihtiyarlamış ve ileride kaza ile tutamadığı orucu iade etmesine imkân bulunmayan kimseleri nazarı itibare almıştır. Bu duruma göre bazılarınca, mensûh olduğu zikredilen bu âyetin şeriatte hükmü tatbik ediliyorsa, yani oruç tutmağa muktedir olmayan, bilahere kaza etmesinede imkân bulamıyan kimseler tarafından eğer fidye ödeniyorsa, âyetin mensûh olduğunu ileri sürmek lüzumsuz görülür. Buna mukabil, âyetin Mensûh olduğunu söyleyen İbn Ömer ve Seleme İbnu'l-Ekva' [190] ya gelince yukarıda zikretmiş olduğumuz (يطيقون) istitaa manasında alarak, gücü yetenler oruç tutmadıkları takdirde

185 *Tefsiru't-Taberi* (yeni), III/434; *Fethu'l-Bâri*, VIII/125; *Umdetu'l-Kâri*, VIII/483.

186 *Lisanu'l-Arâb*, X/232.

187 Aynı eser, X/233.

188 Aynı yer.

189 Kur'ân-ı Kerimde bu kelimenin geçtiği yerlere bakınız. Bakara sûresi 184, 249, 286. Âli İmrân sûresi 180.

190 *Sünenu'n-Nesâi*, IV/190–191.

fidye versinler demek olur ki, bu da muhayyerlik ifade etmektedir. Bu manaya da hak vermemek mümkün değildir. Nitekim orucun farz kılınması üzerine, bir çok sahabe de bu manayı anlamak suretiyle orucu terkedip fidye ödeme yolunu tutmuşlardır. Ayetten anlaşılan mana eğer istitaa ise, bu takdirde şüphe yokki biraz güçlük hissedenler, fidye vermeği bu güçlüğe tercih etmişlerdir. Halbuki oruçtan maksat bu gibi güçlüklere nefsi alıştırmak ve onu terbiye etmektir. Bu yönden (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) âyetinin, yukarıdaki âyetin bu manadaki anlamını nesh ettiğini kabul etmek icab eder.

Görülüyor ki, gerek İbn Abbas ve gerekse İbn Ömer, farz olan Ramazan orucunu tutamıyacak kimseler hususundaki anlayışı izah bakımından ihtilaf etmişlerdir. Yani İbn Abbas bu âyeti İhtiyarlamış erkek ve kadına tahsis yolile te'vil ederken, İbn Ömer de bu âyetteki anlayışın istismar edildiğini görerek ve âyetin tarihi yönden durumunu göz önünde bulundurarak, nesh edilmiş olduğunu ileri sürmüştür. Yani burada bir hakikatın beyanı tahsis ve tarih yoliyle anlatılmaktadır.

Örnek 2 — ... قال عمر رضى الله عنه يوما لاصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فيم ترون هذه الآية نزلت: « ايودّ احدُكم أن تكون له جنةٌ ، » قالوا الله أعلمُ فغضب عمر، فقال قولوا نعلم؛ أولا نعلم ، فقال ابن عباس فى نفسى منها شيء يا أمير المؤمنين ، قال عمر يا ابن اخى قل ولا تحقر نفسك قال ابن عباس ضُرِبَتْ مثلا لعملٍ ، قال عمرُ أىّ عملٍ؟ قال ابن عباس لعملٍ ، قال عمر لرجلٍ غنىّ يعمل بطاعة الله عزّ وجلّ ثمّ بعث الله له الشيطانَ فعمل بالمعاصى حتى أغرقَ أعماله [191]

Burada Seçkin Sahabeden olan Hazreti Ömerin, dini bir hükmü remiz yoliyle izah ettiğini müşahede etmekteyiz. Ömer sahabeye bu âyeti sorduğunda, Allah bilir diye cevap veriyorlar. Bunun üzerine Ömer kızıyor, biliyoruz veya bilmiyoruz diye cevap veriniz diyor. Acaba burada Ömerin kızmasına sebeb nedir? Biliriz veya bilmeyiz deyin sözünden anlaşıldığına göre, Ömer, onlara âyetin manasını bilip bilmediklerini sormak istiyor onlar ise, sebebi nüzulünü soruyor zanniyle, Allah bilir diyorlar. Hakikaten âyetin sebebi nüzulünü her sahabenin bilmesi icab etmez, hükme sebeb olan hadiseyi bizzat görenler bilir. Bu bakım-

191 *Sahihu'l-Buhâri*, VI /39; *Tefsiru't-Taberi*, V /545.

dan Ömerin kızması, sebebi nüzulü sormayıp, âyetin manasını anlayıp anlamadıklarını anlamak istemesindendir. Zira arap diline vâkıf olan her müslümanın Kur'anın manasını bilmesinin lüzumuna işaret ediyor ve onların Allah bilir demelerine kızıyor. Biliyoruz veya bilmiyoruz deyin ki, öğretelim ve öğrenin demek istiyor. Zaten bu baberin neticesi bu manaya delalet etmektedir. İbn Abbas, bu âyetin ameller için bir darbı mesel olduğunu söylüyorsada, hangi ameller için olduğunu bilmiyor. Bunun üzerine Ömer, "zengin bir adam ki Allaha yararlı ameller yapıyor, sonradan ona şeytan gönderilip yapmış olduğu bu iyi âmelleri yok edinceye kadar masiyet işliyor" remzi ile izah ediyor. Zaten bu misal « يا ايها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى »[192] âyetini izah eden misallerden biridir. Yani vermiş oldukları sadakaları eziyet vererek ve minnet altında bırakmak için verenlerin sadakalarının nasıl ibtal edildiğini vâzıh olarak anlatmak için sunulmuştur[193].

Örnek 3 — . . . عن ابن عباس : « إنّ شرّ الدوابّ عندالله الصمّ البكم الذين لا يعقلون »[194] قال هم نفرٌ من بنى عبدالدار.[195]

Bu âyette yer yüzünde yürüyen canlıların, Allah nazarında en kötüsü, sağır ve dilsiz olup, akıl ve idrâki olmayanlardır, diye buyurulmaktadır. Buradaki sağır ve dilsizlik, ruhen sağır ve dilsiz olanlara râcidir yani kulağı varken hakkı duymayan, dili olup hakkı söylemeyen, sağır ve dilsizler kastedilmektedir. İbn Abbas, bu şahısları Kureyşin bir kolu olan Abdu'd-Dar oğullarından bir gruba tahsis etmektedir. Yani âyette mecazi yolla bildirilen kimseleri, tahsis etmek suretile âyeti açıklamış oluyordu. Enfâl suresi, islâmın ilk harbi olan Bedir muharebesini tasvir ettiğinden, Abdu'd-Dâr oğullarının bu muharebede oynadıkları rolün ehemmiyetini bildirmektedir. Bu hususda başka rivayetler varsa da, Taberi, siyak itibariyle İbn Abbasın sözünü tercih etmektedir[196].

Örnek 4 — . . . عن ابن عباس : « ألم ترَ الى الذين بدّلوا نعمة الله كفراً ». قال همْ كفّارُ أهلِ مكّة[197]

192 Bakara sûresi, 264.

193 Bu husus için bkz. *Tefsiru't-Taberi*, (yeni), V/550.

194 Enflâl sûresi. 22.

195 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/77; *Tefsiru't-Taberi*, IX/132; *Tefsiru ibn Kesir*, II/297.

196 *Tefsiru't-Taberi*, IX/131-132.

197 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/100.

(Allah'ın nimetini küfre tebdil edenleri görmüyormusun)[198]. Bu âyette İbn Abbas, Allah'ın vermiş olduğu nimete şükretmeyip onu değiştirenlerin kimler olduğunu tahsis yoliyle izah etmektedir. Bunlar Mekke kafirleridir, demekle onların kimler olduğunu açıklamış oluyor. Bu husUsda gerek İbn Abbasdan ve gerekse diğer sahabe ve tâbiûnden gelen haberlerin hepsi de tahsis yolunu takip etmişler, yalnız aralarında, kabile veya şahıslar hususunda ihtilaf olmuştur[199]. İbn Abbas'dan birkaç rivayet geldiği görülmekte isede buraya aldığımız misalin en sağlam olduğunu ibn Kesir zikretmektedir[200]. İbn Abbas'dan gelen bu muhtelif ayrı rivayetlerin izahını ileride tefsirdeki metodundan bahsederken zikredeceğiz. İbn Hacer "Burada kasdedilenler Benû Umeyye ve Benû Mahzûm'un hepsi değil, bazısı kastedilmektedir. Bunlar da, Benû mahzûmdan Ebû Cehl, Benû Umeyyeden Ebû Süfyandır[201]. demektedir.

Örnek 5 — . . . عن ابن عباس رضى الله عنهما «الذين جعلوا القرآن عضين ، » قال هُمْ أهل الكتاب جزّؤه اجزاءً فآمنوا ببعضه وكفروا ببعضه[202]

İbn Abbas (Nitekim bölüşenlere, Kur'anı parçalara ayıranlara azap göndermiştik)[203] âyetini ehli kitaba tahsis etmektedir. Onlar Kur'anı kısımlara ayırıp bazısına inandılar bazısını inkâr ettiler demektedir. Ayetlerin siyâk ve sibâkından anlaşıldığına göre, bunların ehli kitaba tahsisi mümkün olduğu gibi, Kureşy müşriklerine de teşmil edilebilir. Çünkü onlar da Kur'anı bölümlere ayırmış, bir kısmı şiir bir kısmı sihir, diğer bir kısmı ise eskilerin ustûreleridir demişlerdi[204]. Müfessirler buradaki (عضين) lafzının manasında ihtilaf etmişlerdir. Bu da kelimenin iştikakını farklı anlayıştan ileri gelmektedir[205]. Bazıları bu kelimenin müfredi (عضة) dür. Bunun aslının da tefrik etmek ve ayırmak manasına olan (عضوة) den geldiğini söylerler. Burada (و) harfi

198 İbrâhim sûresi, 28.

199 Bu haberler için bkz. *Tefsiru't-Taberi*, XIII/130–132; *Tefsiru İbn Kesir*, II/538; *Tefsiru'l-Kurtubi*, IX/365.

200 *Tefsiru ibn Kesir*, II/538.

201 *Fethu'l-Bâri*, VIII/264.

202 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/102.

203 Hicr sûresi, 91.

204 *Tefsiru't-Taberi*, XIV/39–41.

205 *Tefsiru'l-Kurtubi*, X/58–59.

eksik yazılmaktadır. Bazıları da bu eksik yazılan (و) değil (ه) harfidir. (العضة) nün aslı ise (عضهة) demişler, buna delil olarak ta (شفة) aslı, nasıl (شفهة) ise, bu da onun gibidir demişlerdir. el-Ferra da (العضة) den mülhem olarak arap dilinde (العضون) kelimesi (السحر) manasınadır demiştir[206]. (العَضْهُ) kelimesinin arap lisanında, nemime, yalan, kubh gibi manaları vardır[207]. Zamahşerî ise bu (عضين) kelimesini, cüzler manasına alarak, müfredi (عضة), bunun da aslı (عضوة) demektedir[208]. Demek oluyor ki müfessirler arasında zuhur eden ihtilaflar, bazen kelimenin iştikakını değişik anlamaktan ileri gelmektedir. Bunun da ilk günlerdeki en mühim sebebi, arap yazısının ileri bir durumda olmayışında ve bir kâideye raptedilmemiş olmasında aranmalıdır.

Örnek 6 — . . . عن عبدالله بن مسعود : « الذين يدعون يبتغون الى ربّها الوسيلة »[209] قال كان ناسٌ من الانس يعبدون ناساً من الجن ، فأسلَمَ الجنُ و تمسَّكَ هؤلاء بدينهم.[210]

İbn Mes'ud burada Allah'a yaklaşmak için câhiliye araplarının neleri vesile ittihaz ettiklerini, izah yoliyle anlatmaktadır. Bu hususda gelen haberlere bakılacak olursa, sahabenin vesile ittihaz edilen şeylerde ihtilaf ettikleri görülür[211]. İbn Mes'ud'dan gelen haberler arapların cinleri veya melekleri vesile ittihaz ettiklerini, İbn Abbas'dan gelen haberler ise, Uzeyr, İsa, Meryem, güneş ve ay'ı vesile ittihaz ettiklerini göstermektedir. Burada İbn Mes'ud'dan gelen haberler hakikate daha uygundur, Taberi de bu fikirdedir[212]. Çünkü bu âyet, Peygamber zamanındaki müşriklerin durumunu anlatmaktadır. Peygamber zamanında, bilhassa

206 *Lisanu'l-Arab*, XIII/516.

207 Aynı eser ,XIII/515.

208 *Tefsiru'l-Keşşâf*, II/459. (İbn Manzûr, ez-Zamahşerinin, yukarıda zikrettiğimiz manadan, tamamen aksi manayı ileri sürdüğünü zikr eder. Bkz. *Lisanu'l-Arab*, XIII/515.

209 İsrâ sûresi, 57.

210 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/107; *Sahihu-Müslim*, IV/2321.

211 Bu haberler için bkz. *Tefsiru't-Taberi*, XV/67–69; *Tefsiru İbn Kesir*, III/46; *Tefsiru'l-Kurtubi*, X/279.

212 *Tefsiru't-Taberi*, XV/68–69.

o muhitte hristiyanlık, müşriklik kadar yaygın değildi ve onlar, Allah'a yaklaşmak için put veya buna benzer şeyleri vesile ittihaz ederlerdi. Mes'udi bu durumu şöyle anlatmaktadır [213]. "Cahiliyye devrinde araplar, dini bakımdan muhtelif fırkalar halinde idi. Onlardan bir kısmı muvahhid ve Hâliki'nı ikrar ba's ve neşri tasdik, itaat edenin mükafata, âsinin de azaba lâyık olduğuna inanıyorlardı. Diğer bir kısmı, Hâliki ikrar âlemin hudusunu isbat, ba's ve neşri ikrar edip elçiyi inkar ediyorlardı. Bunlar sanemlere ibadet edip, onlara kurbanlar keserler, onlar için helal ve haram icad ederlerdi. Bu hali Kur'anı Kerim şöyle ifade etmektedir.

ما نعبدهم إلا ليقربونا الى الله زلفى. (Biz onlara ancak bizi Allah'a yaklaştırmak emeliyle ibadet ediyoruz [214]. Onlardan diğer bir grub, Hâliki ikrar, Rasulu ve ba'sı inkâr ediyorlar. Sözleri dehriyyuna meylediyor. Kur'an onları şöyle vasıflandırıyor.

وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيي وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون.

(Ba'sı inkar edenler, dirilik bu dünyadaki diriliğimizden ibarettir burada yaşar, burada ölürüz. Bizi ancak zamanın geçmesi öldürür, derler. Bu hususda onların hiç bir bilgileri yoktur, onlar ancak zan ve tahmin ile söz söylerler)[215]. Onlardan, yahudilik ve Nasraniyete meyl edenler olduğu gibi hiç bir şeye tâbi olmayanlarda vardı. Onlarda başka bir grub da meleklere ve cinlere ibadet ederlerdi. Zanlarına göre cinlerin şerlerinden korunmak için onlara itaat ederlerdi. Aynı zamanda onlar vasıtasiyle semadan haberler alırlardı. Yine onlara göre melekler, Allah'ın kızları idiler ve Allah'a şefaatcı olmaları için onlara ibadet ederlerdi. Kur'ân onlardan şöyle bahsetmektedir.

ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون.

(Onlar Allah'a kızları olduğunu isnad ederler. Allah ondan tamamile münezzehdir. Kendileri de dilediklerine nâil olmak isterler)[216].

213 *Murûcü'z-Zeheb,* II/126–127.

214 Zümer sûresi, 3.

715 Câsiye sûresi, 24.

216 Nahl sûresi, 57.

Örnek 7 — . . . عن ابن عباس رضى الله عنه: « وما جعلنا الرؤيا التى أريناك إلاّ فِتْنَةً للناس[217] ، » قال هى الرؤيا عينٍ أريها رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة اسرِىَ به والشجرة الملعونة شجرة الزّقوم[218]

İbn Abbas "Sana gösterdiğimiz rüya'yı da Kur'anda mel'un olan ağacı da insanları denemek için vesile yaptık" âyetini dini olarak izah etmektedir. Bu âyet surenin baş tarafında zikredilen (لنريه من آياتنا [219]) rü'yetine işarettir. Zira bundan dolayı, müşriklerin iman etmesi bir yana iman edenlerden bazılarının bu hadise üzerine irtidad etmeleri gibi büyük bir fitne zuhur etmişti[220]. Ayette rüya lafzı kullanıldığından bunun uykuda cereyan eden bir rüya olduğuna kâil olanlar olmuşsada [221], bu doğru değildir. Çünkü uykuda görülen rüyada, semavata çıkmak, ulaşılmıyacak yerlere gitmek herkes için vâki olabilir. Böyle rüya gören bir kimseye de bu gibi şeyleri gördüğünden dolayı hücum edilemez. Eğer mi'rac uykuda görülen bir rüyadan ibaret olsaydı, onun fitne imtihan olmasının elbette manası kalmazdı. Rü'ya, Fu'la vezninde masdardır[222]. Uyku halinde görülen şeylere isim olmuşsa da esasında görmek demektir. Bu âyettede görmek manasında istimal edilmiştir. Burada rü'yet kelimesi kullanılmayıpta rû'ya kelimesinin kullanılışındaki hususiyetler şunlar olsa gerektir. Buradaki ru'yet geceleyin vâki olmuştur. Miraca âit hâdiselerde görüldüğü üzere [223], Peygamberin gördüğü şeyler meyanında, rüyada olduğu gibi misali olarak gösterilmiş kısımlar vardır. Meselâ cennet ve cehennemi âşikâr olarak görürken, içlerinde bütün ehli cennet ve ehli narı da görmüşdü. Halbuki bunların bir çoğu henüz dünyaya dahi gelmemiş olduklarından, bunların vuku'dan önce misal suretinde görülmüş oldukları anlaşılmaktadır. Bunlardan dolayı rü'ya kelimesi istimal olunmuştur. Bu bakımdan İbn Abbas'ın bu âyeti gözle görmek manasında olarak anlatışı daha uygun düşmektedir.

Yine İbn Abbas'ın (الشجرة الملعونة فى القرآن) âyetini (شجرة الزقوم) ile izahı tamamen Kur'anın ruhuna uygundur. Çünkü Kur'anın

217 İsrâ sûresi, 60
218 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/107–108; *Sünenu't-Tirmizi*, XI/293.
219 İsrâ sûresi, 1.
220 *Tefsiru't-Taberi*, XV/71.
221 Aynı eser, XV/72–73.
222 *Lisanu'l-Arab*, XIV/297.
223 *Tefsiru't-Taberi*, XV/2–14.

muhtelif surelerinde bu kötü ağaçtan cehennemliklerin taâmı olarak bahsedilmektedir[224]. Şecere-i mel'une hakkında bir kaç kavil söylenmişse de[225] bunların en uygunu (شجرة الزقوم) olanıdır. Diğerlerinin zayıf olduğu kaydedilmektedir[226]. Hatta Abdullah ibn Ömer'den şecerei mel'unenin el-Hakem ibn ebi'l-As ve oğlu olduğu zikrediliyorsa da,[227] İbn Hacer bu haberin isnadının zayıf olduğunu söylemiştir[228]. Şecerei melunenin, şecerei zakkum ile izah edilmesi isra hadisesini yalan sayan muannitlerin lanete duçar olacaklarına bir işarettir.

Örnek 8 — . . . عن ابن عباس : « لرادّك إلى معاد[229] ». قال إلى مكة[230]

Bu örnekte İbn Abbas (لرادّك الى معاد) âyetini tarihi olarak izah ettiğini görmekteyiz. ed-Dahhak'tan rivâyete göre, Hazreti Peygamber Mekkeden hicreti sırasında, Cuhfe denilen mevkide bu âyet nâzil olmuştu[231]. Bu duruma göre meâd, ölüme; redden murad da doğmuş olduğu Mekkeye iadedir. Yani ahirete irtahal etmeden önce Allah seni doğduğun yere getirecek orayı feth ettirecektir demektedir. Bu âyet hakkında İbn Abbas'dan muhtelif kaviller gelmektedir[232]. İbn Hacer (لرادّك الى معاد) ın (الى الجنة) ile izah edilmesi haberini isnad bakımından zayıf bulmaktadır[233]. Katade vasıtasiyle İbn Abbas'dan rivayet edilen bir haberde, İbn Abbas'ın bu âyetin manasını gizlediği zikredilmektedir[234]. İbn Abbas'ın bu âyeti bazen Mekkeye dönüş bazen ölüm, bazen kıyamet günü ile izah etmesi, âyetin manasının bunların hepsine birden delâlet edebildiğini gösterir. Yani mead lafzının lugavi manası ve diğer âyetlerle takviye edilerek bu manaların verilmiş olması mümkündür. Meâd lafzı, lugatta masîr, merci', ahiret manalarına gelmektedir[235]. (فلنسئلن الذين أرسل اليهم ولنسئلن المرسلين[236]) âyeti nazarı

224 Saffât 62; Vâkıa 52; Duhân 43.
225 Bu kaviller için bkz. *Tefsiru't-Taberi*, XV/73–74.
226 *Tefsiru ibn Kesir*, III/49.
227 *Umdetu'l-Kâri*, IX/13.
228 *Fethu'l-Bâri*, VIII/278.
229 Kasas sûresi, 85.
230 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/142.
231 *Tefsiru ibn Kesir*, III/403; *İrşadu's-Sâri*, VII/273.
232 Bu kaviller için bakınız. *Tefsiru't-Taberi*, XX/72–73; *Tefsiru ibn Kesir*, III/402–403; *Tefsiru'l-Kurtubi*, XIII/321.
233 *Fethu'l-Bâri*, VIII/317.
234 *Tefsiru ibn Kesir*, III/403; *Fethu'l-Bâri*, VIII/361.
235 *Lisanu'l-Arab*, III/317.
236 Araf sûresi, 5.

dikkate alınırsa ona ölüm veya ahiret manasını verebiliriz. Ama sebebi nüzulü düşünecek olursak onun tekrar Mekkeye iade edileceği açık olarak görülür.

Örnek 9 — ... عن ابن عباس رضى الله عنهما أنّه سئل عن قوله «الا المودّة فى القربى»[237]: فقال سعيد بن جبير قربى آل محمد صلى الله عليه وسلم فقال ابن عباس عجلت إنّ النبى صلى الله عليه وسلم لم يكن بطن من قريش إلاّ كان له فيهم قرابة فقال إلاّ أن تصلوا ما بينى و بينكم من القرابة[238]

Bu örnek bize İbn Abbas ile talebesi olan Saîd ibn Cübeyr arasında nasıl bir anlayış farkı bulunduğunu anlatması bakımından ehemmiyetlidir. İbn Abbas'dan (إلاّ المودّة فى القربى) âyeti sorulduğunda, Saîd ibn Cübeyr, Âli Muhammet karâbeti deyivermiş, bunun üzerine İbn Abbas, Said'e acele ettin, Kureyşten bir batın yoktur ki, Peygambere karâbeti bulunmasın, hiç olmazsa sizinle aramdaki karâbete riayet edin demektedir. Burada Saîd ibn Cübeyr ile İbn Abbas arasında zuhur eden görüş farkı (القربى) kelimesinin lugât manasını anlayıştan zuhur etmektedir. (القربى) kelimesi masdardır, nesebde yakınlık, rahim yakınlığı manalarına gelmektedir[239]. Kur'ânı Kerimde geçen kurba kelimesi daima hısımlığı yani rahim hısımlığını gösteren bir manada kullanılmaktadır[240]. Halbuki İbn Abbas'ın geniş olarak (القربى) kelimesini, Peygamberin hısımlarından dışarı çıkarıp, onu komşularına hatta bütün Kureyşe teşmil etmesi lugavi bakımdan uygun düşmemektedir. Zira (القربى) kelimesinin Kur'anı Kerim de yakın komşular için kullanıldığı şekil (الجارذى القربى [241]) dır. Bu bakımdan mücerret (القربى) kelimesinin bütün Kureyşe teşmil edilmesine lugat bakımından imkan görülmemektedir. Peygamberin, Âli beytini medh eder mahiyetteki sahih haberler de nazarı dikkate alınacak olursa İbn Cübeyrin anlayışı lugavi bakımdan daha doğrudur. Tefsir kitablarında

237 Şûra sûresi, 23.
238 *Sahihu'l-Buhârî*, VI/162, *Sunenu't-Tirmizi*, XII/130–131.
239 Lisânu'l Arab, I/665
240 Bu kelimenin Kur'an'daki kullanılış şekli için bkz. Bakara suresi 83, 176. Mâide sûresi, 109 Tevbe sûresi, 114; Nisâ sûresi, 7,35.
241 Nisâ sûresi, 35.

bu hususda gelen haberler[242] ve ekseri müfessirler İbn Abbas'ın vermiş olduğu manayı, dini siyasete daha uygun gördüklerinden, tercih etmişler, buradaki hitabın Kureyşe tahsis edilmiş olduğunu söylemişlerdir.[243] Arab kabileleri birbirlerine karâbet bağlariyle bağlı idiler ,Burada onların akrabalık sevgisini gözetmelerinden maksat, birbirlerile didişmekten vazgeçmelerini ve birbirlerini sevmelerini temin etmektir. Mademki nübüvvet ve risaletle gelmiş olmamı tanımıyorsunuz, hiç olmazsa aramızdaki akrabalık hukukuna riayet edin de sözlerimi dinleyin demek istediği âyetin gelişinden ve dini yönden daha câzip görülmektedir.

El-Hasen el-Basri ve Katade (القربى) kelimesini yakınlıkta meveddet manasına almışlar. Bu kelimeyi güzel amellerle Allah'a yaklaşmak, yani kurbet manasında kullanmışlardır[244]. Hatta bu âyet fırkalar arasında istismar edilerek, Fâtıma ve evladına âit meveddet olduğunu söyleyenler çıkmışsa da, İbn Kesir bunun Şi'i bir haber olduğunu ve isnadında bir şiînin bulunduğunu zikrederek, haberin zayıf olduğunu ileri sürmüştür[245]. Hakikatte bu âyet Mekke devrine âittir. Hazreti Peygamberin kızı Fâtımanın evlenişi ise Bedir muharebesinden sonra, yani Hicretin ikinci senesinde Medinededir. Bu bakımdan âyetin Fâtımaya isnadı sureti kat'iyyede vakıaya muvafık değildir ve böyle bir isnad doğru olamaz.

Örnek 10 — . . . عن عائشة فى قوله عزّ وجل : « إذجاؤكم من فوقكم ومن اسفل منكم و اذ زاغتِ الأبصار و بلغتِ القلوب الحناجر » : قالت كان ذلك يوم الْخندق.[246]

Burada âyetin muhtevi olduğu mananın tarihi bir vakıa ile izah edildiğini görmekteyiz. "Hani onlar üst ve alt tarafından üzerinize gelmişlerdi de, gözler yılmış, yürekler gırtlaklara gelmişti"[247] Acaba müslümanlar arasında bu durum nezaman zuhur etmiştir. Bu dehşetli korku ve heyecana sebeb olan hâdise nedir? İşte Hazreti Aişe, Hendek muharebesinde işaret etmekle bu âyeti izah etmiş oluyordu. Zaten âyetin

242 Bu haberler için bkz. *Tefsiru't-Taberi*, XXV/13-16; *Tefsiru ibn Kesir*, IV/111-113; *Tefsiru'l-Kurtubi*, XVI/21-22.

243 *Tefsiru'l-Kurtubi*, XVI/21.

244 *Ümdetu'l-Kârı*, IX/134. *Tefsiru'l-Kurtubî*, XVI/22.

245 *Tefsiru ibn Kesir*, IV/112; *İrşadu's-Sâri*, VII/317.

246 *Sahihu Müslim*, IV/2316; *Tefsiru't-Taberi*, XXI/74.

247 Ahzâb sûresi, 10.

başında bulunan (إذ) lafzı, geçmiş hadiseyi gösteren zaman zarfı olması hasebiyle, bu âyetin tarihi bir vâkıayı işaret ettiğini göstermektedir.

Örnek 11 — . . . عن عبد الله بن مسعود : « وإن منكم إلا واردها »[248] قال يردونها يصدرون باعمالهم.[249]

Bu örnekte dini bir müşkülün halledilme yoluna gidildiğini görmekteyiz. "İçimizde ona uğramıyacak, bir kimse yoktur, Allahın olup bitmiş hükmü budur", Bu ibareden anlaşılıyor ki, herkes cehenneme uğrayacaktır. Halbuki, Kur'anı Kerimde iyi amelde bulunanların cennete nâil olup, cehennemden uzak olacaklarına dâir haberler pek boldur. Bu bakımdan bir müşkil zuhur etmektedir. Bu müşkilin halli sahabeyi meşgul etmiştir. Ayetin mahiyeti hakkında sahabe ve tabiûndan muhtelif rivayetler vâki olmuştur[250]. Bazısı vürûddan maksat duhul'dür; bazısı buradaki duhûl kâfirler içindir, mü'minler bundan hariçtir demişler; bazısı cehennem üzerinden geçiş olarak, bazısı da, buradaki vürudun mü'min ve kâfir için umûmi olduğunu söylemişlerdir. Mü'min için olunca, mürûr; kâfir için olunca, vürûd manasındadır deyenler olmuş, Bazısı da duhûldan maksad mü'mine dünyada hastalık sıkıntısı ve ateşden isabet eden şeydir. Bazısı bütün insanlar götürülür, mü'minler oradan döndürülür manasında almışlardır. Taberi de bu son kavli tercih etmektedir[251]. Bütün bu kavillerden anlaşılıyor ki, onlar (الورود) kelimesinin delalet ettiği mana üzerinde ihtilaf etmiş oluyorlar. el-Vird lugatta su hissesi, vürûd suya gitmek, irâd suya götürmek, mevrûd varılan su manalarına gelmektedir[252]. Lugat bakımından ona mana vermek isteyenler, vürûd'un duhul manasına gelemiyeceğini söylüyorlar. Mesela Sa'leb bu âyet "onlar kâfirlerle birlikte sevkedilirler, kâfirler cehenneme sokulur, müslümanlar ise sokulmaz demekte"[253] ve buna delil olarakta "şüphe yokki kendileri hakkında, evvelce saâdet vadine nâil olanlar, cehennemden uzaklaştırılırlar. Onlar cehennem ateşlerinin cı-

248 Meryem sûresi, 71.

249 *Sünenut't-Tirmizi*, XII/16–17.

250 Bu rivayetler için bkz. *Tefsiru't-Taberi*, XVI/72–76; *Tefsiru ibn Kesir*, III/132–133; *Tefsiru'l-Kurtubi*, XI/35; *Tefsiru'l-Keşşaf*, III/26–27.

251 *Tefsiru't-Taberi*, XVI/74.

252 *Lisânu'l-Arap*, III/456–457.

253 Aynı eser, III/457.

zırtısını bile duymaz, gönüllerinin dileği içinde daim yaşarlar"[254] ayetini misal getirmektedir. Fakat el-vürûd kelimesinin ed-duhûl manasında olduğunu söyleyenler, bu haberin Peygamberden rivayet edildiğini bile söylemektedirler[255]. Nasıl ki ateş Hazreti İbrahimi yakmadıysa, mü'min olanları da yakmıyacaktır deyenlerin delili ise "Fenalıktan sakınanları kurtaracağız, zâlimleri orada dizleri üstü çökmüş bırakacağız"[256]. âyetidir. Buradaki örneğimizde İbn Mes'ud'un, el-vurûd kelimesini ed-Duhûl manasında almadığını görmekteyiz. Kanaâtımca bu söz hem delil ve hem de lugavi bakımdan daha muvafıktır. El-Hasen el-Basri ve Katade gibi seçkin tabiîler bu kavlî tercih etmişlerdir[257]. Çünkü Kur'anda bir kaç yerde geçen, bu kelimenin duhûl manasında gelmeyip lügat manasında istimal edildiğini görmekteyiz[258]. İcma ile sabittir ki, el-vurûd kelimesi ed-duhûl manasında değildir[259]. Demek oluyor ki bu misalde, dini bir müşkilin lügat ve dini bakımdan halledilme yoluna gidildiğini ve lugat manasını anlayıp anlamama bakımından bazı ufak ihtilâfların zuhûr ettiğini müşahede etmekteyiz.

Örnek 12— . . . عن ابن عباس فى قول الله عزّ وجلّ « ما قَطَعْتُمْ مِن لينةٍ أوْ تركتُمُوها قائمةً على أصولها »[260] اللينة النخلة.[261]

Bu âyette sahabenin (لينة) kelimesini lugât bakımından izah ederek, âyeti açıkladıklarını görüyoruz. (لينة) kelimesi ekseriyete göre hurma ağacıdır. Kelimenin aslı (لون) den müştaktır ve bir hurma nevi manasına veya uzun hurma ağacı gibi manalara gelmektedir. İbnu'l-Esir, bu bir hurma nevidir, veyahutta bütün hurma nevilerine teşmil edilebilir demektedir[262]. Süfyanu's-Sevri hurma ağacının en değerlisidir demiştir[263], Bu hususda gelen haberlerin hepsi hurma

254 Enbiyâ sûresi, 101–102.
255 *Tefsiru'l-Kurtubi*, XI /136.
256 Meryem sûresi, 72.
257 *Tefsiru'l-Kurtubi*, XI /136; *Lisânu'l-Arab*, III /457.
258 Bu kelimeler için bkz. Hûd sûresi, 99; Enbiya, 98, 99; Kasas, 22; Meryem, 87; Yûsuf 19.
259 *Lisânu'l-Arab*, III /457.
260 Haşr sûresi, 5.
261 *Sünenu't-Tirmizi*, XII /188–189.
262 *Lisânu'l-Arab*, XIII /393–394.
263 *Tefsiru't-Taberi*, XXVIII /22.

olduğunda müttefiktirler, fakat hurmanın hangi çeşidine tahsis edileceğinde ihtilaf etmişlerdir[264].

Örnek 13 — . . . قال ابن مسعود : الأمّة معلّمُ الخير [265]

İbn Mes'ud, bu örnekte[266] (الأمة) kelimesine (معلم الخير) manasını vererek onu dini olarak izah etmiş oluyordu. Çünkü Hazreti İbrahim bir Peygamberdi, bundan dolayı da iktida edilmesi lâzım gelen bir zattı. O insanlara hayrı öğretiyordu. Bu bakımdan, iyilikleri öğreten bir zât olarak vasıflandırılabilir ve bundan daha tabî bir şey olamazdı. Bu hususda gelen haberler hemen hemen aynıdırlar[267].

Örnek 14 — . . . عن ابن مسعود : « ومَن يؤمِنْ باللهِ يَهْدِ قَلْبَهُ »[268] هوالذى إذا أصابتهُ مصيبة رضِيَ وعَرَفَ أنّها من الله.[269]

"Kim Allah'a iman ederse, Allah'da onun kalbini doğru yola iletir" âyetini, İbn Mes'ud dini ve hususi bir anlayışla izah etmiştir. Bu izah tarzı âyetin baş tarafı ile alakadardır. "Bir musibet isabet etmezki Allah'ın izniyle olmasın", o halde Allah'a inanan bir kimse başına gelen bir mûsibete râzı olur ve onun Allah tarafından geldiğini bilir. İbn Abbas bu âyet hakkında, kalbi yakîn için hidayete eren kimseye, Allah hidayeti isabet ettirdiği için hataya düşürmemiş, hataya düşürdüğü için de ona hidayeti isabet ettirmemiş olduğunu bilir demektedir[270]. Allah'a iman eden kimseye Allah tevfik verir onu doğru düşündürür. gelen müsibetin ancak Allah'ın izniyle olduğunu kendisininde Allah'a âit olduğunu ve yine ona döneceğini hatırlayarak, psikolojik olarak kendine, itminân, inşirâh, sabır ve metanet verir.

Örnek 15 — قال ابو الدرداء. « كلَّ يومٍ هو فى شأنٍ »[271]، يغفر ذنباً ويكشف كرباً ويرفعُ قوماً ويضع آخرين.[272]

264 Çeşitli haberler için bkz. *Tefsiru't-Taberi*, XXVIII/22; *Tefsiru ibn Kesir*, IV/333; *Tefsiru Abdirrazzâk*, v. 96a,

265 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/103.

266 Nahl sûresi, 120

267 Bu haberler için bkz. *Tefsiru't-Taberi*, XIV/119-120; *Tefsiru'l-Keşşâf*, II/500-501; *Fethu'l-Bâri*, VII/271; *İrşadu's-Sâri*, VII/188.

268 Tegâbun sûresi, 11.

269 *Sahihu'l-Buhari*, VI/193.

270 *Tefsiru't-Taberi*, XXVIII/73.

271 Rahmân sûresi, 29.

272 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/181.

Bu örnekte âyetin hususi bir anlayışla izah edildiğini görüyoruz. Âyette Allah'ın hergün veya her an bir hal ve iş .. (şe'n) dedir. manasını Ebu'd-Derda yaşayışındaki zühd ile izah etmeğe çalışılıyor. O sadece günahları mağfiret buyurmak, sıkıntıları açmak ve bir takımlarını yükseltip, bir takımlarını alçaltmak, Onun şanındandır diye izah etmektedir. Halbuki, bu işlerden başka bütün işler, bu âyetin muhtevası içine girebildiğinden her sahabe ve tabiûn kendi ruhi yaşayışlarını belirterek bu âyeti izah etmeye çalışmışlardır[273].

Örnek 16 — وقال عُمَرُ : الجبت السِحْرُ، و الطاغوت الشيطان [274]

Bu örnekte sahabenin bir kelimeyi farklı anlayışları sebebiyle âyetin tefsirinde meydana gelen özellikleri göreceğiz. Hazreti Ömer, el-Cibt kelimesini es-Sihr ile, et-Tâğut kelimesini eş-Şeytan ile tefsir etmiştir. Bu hususda İbn Abbasdan gelen haberler değişiktir. Meselâ o, bu kelimeleri tahsis ederek, el-Cibt, Huyeyy ibn Ahtab; et-Tâğut ise Ka'b ibnu'l-Eşref olduğunu söylemiştir[275]. Âyetin sebebi nüzûlü kontrol edilecek olursa Ka'b ibnu'l-Eşref gibi şahısların Mekke müşriklerini, Peygamber aleyhinde kışkırtmak ve kendi müşrik dinlerinin, Muhammedin dininden daha üstün olduğunu söylemeleri üzerine nâzil olduğu görülecektir[276]. Bu iki kelimenin lugatta istimal edildiği manalar araştırılırsa görülürki, bunlar bir birine girift olmuş, icabında birbirinin yerine kullanılabilen iki kelimedir, El-Cibt, Allah'dan gayri ibadet edilen her şeye ıtlak edilebilir. Bu bakımdan ona, sanem, kâhin, sâhir gibi manalar da verilebilmektedir[277]. el-Cibt kelimesinin Arabça olmadığı, habeş lisanından alındığını İbn Abbas[278] ve Ikrime[279] rivayet etmektedirler. et-Tâgut kelimesi, Tuğyan kelimesinin mubalağa sigasiyle bir cins ismidir[280]. Bu kelimede, sâhir, kâhin, bâtıl olan tapılacak şey, şeytan, mütemerridini insü cin gibi manalara gelebilir[281]. Bu bakımdan bu iki kelime bir biri

273 Bu âyet hakkındaki haberleri için bkz. *Tefsiru't-Taberi*, XXVII/70–71; *Tefsiru İbn Kesir*, IV/273.

274 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/57.

275 Bu hususdaki değişik haberler için bkz. *Tefsiru't-Taberi*, V/78; *Tefsiru ibn Kesir*, I/512-513; *Tefsiru-l-Kurtubi*, V/248; *Tefsiru Abdirrazzak*, v. 19b–20a; *Te'vilâtu'l-Kur'an*, v. 137a; *Tefsiru Mukatil*, v. 73b; *Fethu'l-Bâri*, VIII/175; *Lisânu'l-Arab*, II/21.

276 *Esbabu'n-Nüzûl*, s. 114–115; *Tefsiru ibn Kesir*, I/513.

277 *Lisânu'l-Arab*, II/21.

278 *Tefsiru İbn Kesir*, I/512; *Te'vilâtu'l-Kur'an*, v. 137a.

379 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/57.

280 *Lisanu'l-Arab*, XV/9.

281 Bkz. *Lisânu'l-Arab*, XV/9.

yerine kullanıldığı gibi yukarıki manaların hepsine de şâmil olabilir. Ebû Ubeyde de, bu kelimeleri aynı manada olduğunu ifade ederek, taştan, balçıktan veya şeytandan mabudlardır demiştir[282].

Örnek 17— قال عمر. «النفوس زوّجت» يُزَوَّج نظيره من اهل الجنة[283] و النار ثم قرأ « احشروا الذين ظلموا و ازواجهم »[284]

Kur'an âyetlerinin dini yönden izah ve tefsiri için bir başka örneği, Hazreti Ömerin (و اذا نفوس زوجت) âyeti hakkında, Sahabeye bu âyeti nasıl tefsir edersiniz[285] sualine karşı eshabın sükût etmesi ve bunun üzerine Ömerin, âyeti tefsir ve izah etmesinde buluruz. Bu hususda Hz. Ömerden muhtelif rivayetler gelmekle[286] bereber, ulaşılan netice, Buhârinin de kaydettiği gibi nefislerin birleşmesinden maksad, cennet ehlinin cennet ehli ile, cehennem ehlinin de cehennem ehli ile birleşmesidir. Hazreti Ömer bu izahı yaparken (أحشروا الذين ظلموا و ازواجهم[287] âyetile وكنتم ازواجاً ثلثة فاصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة و اصحاب المشئامة . . . .[288] âyetini de okumuştur ki, bir bakıma bu her iki âyet (و اذا نفوس زُوِّجت) âyetinin tefsiri mahiyetindedir. Hazreti Ömer bu suretle bir âyeti, diğer başka âyetlerle tefsir cihetine gitmiştir.

Örnek 18 — قال على عليه السلام: الذاريات. الرياح.[289]

Kur'an âyetlerinin lugavi bakımından başka bir izahını bu örnekte görüyoruz. Hazreti Ali (الذاريات) kelimesini (الرياح) ile izah etmiş, İbn Abbas, İbn Ömer, gibi seçkin sahabe bunu aynen kabul etmişlerdir[290]. (الذاريات) lugâtta, kırıp ufalayan, toz edip savuran ve alıp götüren kuvvetlere ıtlak olunur[291]. Meselâ, toprağı vesâireyi

282 *Mecâzu'l-Kur'an*, I/129.
283 Tekvir sûresi, 7.
284 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/207.
285 *Tefsiru ibn Kesir*, IV/477.
286 *Tefsiru't-Taberi*, XXX/38–39.
287 Saffât sûresi, 22.
288 Vâkıa sûresi, 8.
289 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/174.
290 *Umdetu'l-Kâri*, IX/167.
291 *İrşadu's-Sâri*, VII/340.

kaldırıp savuran rüzgarlar olduğu gibi, zürriyet neşreden velûd kadınlara[292], veya kırıp dağıtan meleklere[293] hatta sonradan keşfedilmiş ve edilecek olan infilak maddeleri ve tahrik edici bütün sebebler bu mefhum içine dâhildir. Bu kadar geniş mana ifade eden bu kelimenin, Hazreti Ali'den varid olan rivayete dayanarak rüzgâr manasında olduğunu söylemek, onun tamamını izah değil de, belki, onun muhtevi olduğu şeylerden birini misal olarak göstermek olur. Hazreti Ali bu kelimeyi izah ederken (تذروه الرياح [294]) âyetini göz önünde bulundurmuştur. Rüzgarın vasıflarından biri de dağıtmak olduğundan ona bu manayı vermiş olabilir. Hatta (الذاريات) kelimesini, bazıları sûrei Kehf'deki âyete istinad ederek dağılmak manasını vermişlerdir. Buradan anlaşılıyor ki, sahabe bazen, kelimeyi ifade ettiği mefhum ile değil de, onun içinden bir misal ile tefsir ettiği görülmektedir.

Örnek 19 — قال ابن عباس : « إدّاً » قولاً عظيماً ، قال مجاهد : إدّاً — عوجاً [295]

Bu örnekte İbn Abbas (إدّاً) kelimesini "büyük" kelimesile izah etmiştir. (الإد) kelimesi lugatta, bela, büyük acı, şiddet, eğrilik gibi manaları ihtiva etmektedir[296]. Kâfirler esirgeyen Allah bir oğul edindi dediklerinde, elbette pek büyük ve eğri bir söz etmiş oluyorlardı. Bu bakımdan lugavi mana yerindedir ve uygundur[297].

Örnek 20 — قال ابن عباس : كالجواب . كالجوبة من الأرض [298]

Bazen sahabe Kur'an âyetlerini, izah ve tefsir ederken, kelimenin iştikakında hata ettiğini müşahede etmekteyiz. İbn Abbas (كالجواب) kelimesini sanki (الجوب) kökünden iştikak etmiş gibi göstererek (كالجوبة من الأرض) demiştir. Halbuki âyeti kerime de "havuzlar

292 *Lisânu'l-Arab*, XIV/287.
293 *Tefsiru't-Taberi*, XXVI/104-105.
294 Kehf sûresi, 46.
295 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/117.
296 *Lisânu'l-Arab*, III/71.
297 Bu hususda gelen haberler için bkz. *Tefsiru't-Taberi*, XVI/85-86; *Tefsiru'l-Kurtubi*, XI/156.
298 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/152.

kadar lengerler" denilmekle, bu kelimenin (جى) kökünden iştikak ettiği sarîh olarak anlaşılmaktadır. Bu her iki kökün arab dilindeki kullanılışı kontrol edilecek olursa, İbn Abbas'ın bu izahında isabet etmediği görülür. Bu isabetsizliğe Buhâri şârihleri de işaret etmişlerdir[299].

(الجابية ، الجباية ، الجى) kelimeleri lugatte, toplamak, haraç toplamak içinde su toplanmış havuz, muazzam havuz gibi manalarda kullanılmaktadır. (الجابية) nin cem'ide (الجوابي) dir[300]. (الجوب) kelimesi ise, kesmek yırtmak, mesafe katetmek gibi manalarda kullanılmaktadır[301]. ki, âyette kasdedilen bu manalar değildir, Halbuki İbn Abbas'ın verdiği izah şeklide doyurucu olmamaktadır. Yani o (الجوبة) kelimesini (جى) dan değil (جوب) den almıştır. Bu kelimenin tefsiri hakkında Mücâhid ve el-Hasen el-Basriden gelen (الحياض الابل) rivayeti manaya daha uygundur[302]. Demek oluyorki sahabe bazen lugat bakımından izah ettiği âyetlerin lafızlarının iştikakında isabet edemiyordu. Bu mühim olan dava, arab yazısının ve Kur'anı kerim kitabetinin ilk günlerdeki iptidailiğinden ileri gelmektedir. Çünkü (الجابية) kelimesinin cem'i olan (الجوابى) kelimesi yazılırken sonundaki (ى) harfi yazılmadığından, iştikakta bu gibi hataların olması mümkündür.

Örnek 21 — قال ابن عباس: « قسورة » رِكْزُ الناسِ و أصواتهم
وقال ابوهريرة. الأسد ، وكل شديد قسورة [303]

İbn Abbas bu örnekte (القسورة) kelimesine mecâzi olarak insanların seslerinin neticesinden meydan gelen gürültüyü itlak etmiştir. Halbuki (القسورة) lugatta zorba, zorlu avcı, aslan gibi manalara gelmektedir[304]. İbn Cerir bu kelime hakkında ki ihtilafları,

299 *Fethu'l-Bâri*, VIII/380; *İrşadu's-Sâri*, VII/296; *Umdetu'l-Kâri*, IX/108.
300 Bkz. *Lisânu'l-Arab*, XIV/128–130; *Tefsiru't-Taberi*, XXII/43.
301 *Lisânu'l-Arab*, I/285.
302 Bu rivayetler için bkz. *Tefsiru't-Taberi*, XXII/43.
303 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/200.
304 *Lisânu'l-Arab*, V/91–92.

tefsirinde dercetmiştir[305]. Orada ibn Abbas'ın, bu kelime hakkında bir kaç mana verdiğini de müşahede etmekteyiz. Bu gibi durum sahabe arasında ve bilhassa Hicretin 50 nci senesinden sonra yaşayanlarda görülmektedir. Misalimizde İbn Abbasın vermiş olduğu mana, mecâzidir ve uygundur. Bu haberi Süfyan ibn Üyeyne tefsirinde, Amr ibn Dinar ve Atâ vasıtasiyle İbn Abbas'dan zikrettiğini, Buhâri şârihleri söylemektedirler[306]. Zaten bu kelimenin bulunmuş olduğu âyetin ön ve arkasından anlaşılıyor ki "Onlara ne oluyor ki öğütten, aslandan ürkerek kaçan yabani merkeb gibi, yüz çeviriyorlar"[307]. Kur'andaki Allah nasihatını dinlememek için kaçan bu budalalar, o şekilde ürkmüşlerdir ki, bu ürkme, vahşi merkebin aslandan kaçışına benzetilmek istenmiştir. Vahşi merkeb düşmanı olan aslan ve gürültüden daima kaçtığından, buna verilen manalar gerek mecazi gerekse hakiki bakımdan olsun uygundur. Burada İbn Abbas'ın (القسورة) hafif veya şiddetli insan sesi demesinden maksat, bu seslerin meydana getirmiş olduğu gürültü ve şiddeti kastedmesidir. Aynı kelimeyi sahabeden Ebû Hureyre hakiki manasında olarak aslan ile izah etmiştir. (القسورة) kelimesinin menşeinin habeşce olduğu da söylenmektedir[308]. Bu örnekte her iki sahabenin bir kelime hakkında, biri hakiki, diğeri ise mecâzi mana kullanmak suretiyle âyetin izahını yaptıklarını görmekteyiz.

Örnek 22 — قال ابن عباس: إصْراً عَهْداً[309]

Bir evvelki örnekte olduğu gibi bu örnekte de, bazı sahabenin kelimeyi mecâzi, bazısının ise hakiki manasını kullanarak tefsir ve izah ettiğini görüyoruz. (الإصر) kelimesi lugatta, ağır yük, bağ gibi manalara geliyorsa da bunlara ilaveten ahd, günah gibi manalarda verilmektedir[310]. İbn Abbas (إصْراً) kelimesine (عَهْداً) manası vermekle, hakikatı mecâz yoliyle izah etmiş oluyor. Çünkü

305 *Tefsiru't-Taberi*, XXIX/91-92.

306 Bu haberler için bkz. *Fethu'l-Bâri*, VIII/478; *Umdetu'l-Kâri*, IX/242; *İrşadu's-Sâri*, VII/385.

307 Müddessir sûresi, 49-51.

308 Bu kelimenin menşei hakkında gelen haberler için bkz. *Tefsiru't-Taberi*, XXIX/92; *Fethu'l-Bâri*, VIII/478; *Lisânu'l-Arab*, V/92.

309 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/41.

310 *Lisânu'l-Arab*, IV/22-23; *Mecâzu'l-Kur'ân*, I/84; *Maâni'l-Kur'an*, I/189; Keza bu kelimenin ilk devirdeki anlayış şekilleri için bakınız. *Tefsiru't-Taberi* (yeni), VI/135-138; *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, v. 70b; *Tefsiru Mukatil*, v. 47b.

islâmiyette olduğu gibi bütün ilâhi olan dinlerde ahde vefa, yani verilen sözü yerine getirme makbuldür. Söz vermenin gerek maddi ve gerekse manevi bir ağırlığı olduğundan, İbn Abbas ağırlık yerine ahd kelimesini kullanmıştır. Bu kelime yerindedir. Çünkü yahudilerin ve nasranilerin ağır hükümlere sahip olduklarını Kur'anı Kerim bildirmektedir. Bunlar ahidlerini yerine getirmediklerinden, Allah'ın gazabına uğramışlardır. İbn Abbas aynı zamanda [311] (وأخذتم على ذلكم إصرى) âyetini de göz önünde bulundurarak bu manayı vermiştir [312].

Örnek 23 — ... عن ابن عمر فقال رجل كيف ترى فى قتال الفتنة فقال وهل تدرى ما الفتنة كان محمد صلى الله عليه وسلم يقاتل المشركين وكان الدخول عليهم فِتْنَةً وليس كقتالكم على المُلْكِ [313]

Bu Örnekte İbn Ömerle, kendisine sual soranın, fitne kelimesini anlayıştaki ihtilaflarını görmekteyiz. İbn Ömere, sual soran bu gencin bir hârici olduğu, sorduğu suallerden anlaşılmaktadır. Bu haber Buhâride ([314] .... وقاتلوهم حتى لا تكون فِتنة) âyetini tefsir ederken biraz değişik olarak geçmektedir [315].

Biliyoruz ki İbn Ömer, Cemel, Sıffin, Harre gibi müslümanlar arasında ceryan eden kanlı hâdiselere, Ali ve Abdullah ibn Zübeyri takdir ettiği halde, iştirak etmemişti. İşte Hârici genci bu muharebelere iştirak etmemesinin sebebini soruyor. İbn Ömer de istinat etmiş olduğu yukardaki âyetteki fitne kelimesi ile murad, müslümanların kendi aralarındaki ihtilaf değil küfür ve şirk demektir ki, biz şirke karşı harp ve kıtali, müslümanların en az zamanında yaptık ve galebe çaldık diyor. Bu örnekten anlaşılıyor ki, harici genci, âyetteki fitneyi müslümanlar arasındaki ihtilaf manasında alıyor. İbn Ömer ise şirk manasına hamlediyor. İbn Abbas, Katade, Mücahid, Süddi, Rebi' gibi zevat, İbn Ömeri destekler şekilde bu kelimeyi şirk manasında almışlardır [316]. Hakikatte fitne kelimesi lugatte, ibtila, imtihan, ihtibar gibi manalara geliyorsa da [317], bunlardan gayrı fücur, ihtilaf, şirk, neşri küfür ve irtidâd, umumi

311 Âli İmrân sûresi, 81.
312 *Tefsiru't-Taberi*, (yeni) 137.
313 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/79.
314 Bakara sûresi, 193; Enfal sûresi, 39.
315 Bu haberler için bkz. *Sahihu'l-Buhâri*, VI/32–33, 78–79.
316 *Tefsiru't-Taberi* (yeni), III/570–571.
317 *Lisânu'l-Arab*, XIII/317.

asâyişi ihlâl, vatandan ihraç gibi manalarda muhtevidir. Burada İbn Ömer'in fitneye şirk manası vermesi, islâm cemiyyeti noktai nazarından da uygundur. Bu mana biraz da dini siyasete daha uygundur.

* *
*

Sahabe, Kur'an âyetlerinin izahını ya Peygamberden işitmek suretiyle veyahutta içtihadlariyle yapmışlardır. Çok kerre bu âyetlerin manasını, sebebi nüzûllerini anlatmak suretile açıklamış oluyorlardı. Burada almış olduğumuz örnekler, kendi içtihadlariyle yapmış olduğu tefsirlerdir. Sahâbenin bu örneklerde umûmi olarak ya dil veyahutta dini yönden tefsir yaptıkları görülmektedir. Onlar, bazen âyetteki dini bir müşkili halletmek için, bazısı tahsis yolunu, bazısı da tarihi bir yol takip etmiş, dini bir hükmü remz yoliyle izah etmişlerdir. Bazen doğrudan doğruya tarihi bir yolla izah yapılıyor, veya dini bir husus doğrudan doğruya açıklanmış oluyordu. Bazen bu dini izah tarzları husûsi bir anlayış ifade ederken, insanların psikolojik durumları da nazarı dikkate alınıyordu. Bazende sahabe izah etmiş olduğu hususu beyan ederken, bizzat o hali yaşıyarak tatbik ediyordu. Sahabenin âyeti dil yönünden izahına gelince daha evvelce söylediğimiz gibi o devirdeki şahısların kültür durumu bir birlerine nazaran çok değişik olduğundan ve sonra arab yazısının durumu da göz önünde bulundurulacak olursa, âyetteki bir kelimenin lugavi manasını anlayışta ekseriya çeşitli görüşler zuhûr edecektir. Bir sahabi kelimenin mecâzi mamanasını kullanılırken, diğeri ise hakiki manasını kullanmıştır. Bazende kelimenin iştikakında hata etmişlerdir. Bazen bir sahâbinin aynı lugat hakkında çeşidli görüşleri vardır. Yani bunlar birbirini tutmamaktadırlar. Bir âyetin gerek dini gerekse lugavi bakımından izahını yapan bir sahabi, başka bir rivatyette ise, bir evvelki rivayetten başka bir şekilde izah ettiğini müşahede etmekteyiz. Yani bir âyetin kendisi veya bir kelimesi hakkında, muhtelif sahabeden muhtelif rivayetler olduğu gibi, bazende tek bir sahabiden muhtelif haberlerin zuhur ettiğini görmekteyiz. Taberi tefsiri bu gibi misallerle doludur. Kuvvet ve tercih bakımından hangi haber daha lâyıksa o haber kabul edilmiş durumdadır. Acaba böyle bir hal neden ileri gelmektedir. Onlar Peygamber zamanında olduğu gibi zaman, mekan ve şahsın durumunu nazarı dikkate alarak mı hareket ediyorlardı. Bunun böyle olduğunu düşünebilirsekte, bu gibi çeşidli haberler, bilhassa Peygamber zamanında çocuk denecek yaşta olan sahabeden zuhur etmektedir. Peygamber zamanında, sahabe iman kuvvetini bizzat ondan alıyordu. Peygamberin vefatından sonra, sahabe

arasında imanda bir gevşeme başgösterdiğini evvelce zikretmiştik. Hele yaşlı olan sahabe yavaş yavaş ortadan yok olmaya başlayınca, ortada kalan genç sahabe grubu psikolojik bir hal olarak kendi kendilerine fazla değer vermeğe başladılar. Bu bakımdan çok konuştular ve bu çok konuşmanın neticesi olarak hataya düşmekten kendilerini kurtaramadılar. Bir müddet evvel söyledikleri bir şeyi bir müddet sonra unutarak, evvelce söylediklerini nakzedici başka bir cevap vermiş oluyorlardı. Bu gibi ahvalde, isnadda vârid olabilecek hatalar da mevzu bahs olabilirse de, onlardaki bu gurur halini unutmamak lazımdır. Zaten Peygamberden sonra, bu gibi hali sahabe üzerinde sezen Hz. Ömer, onların gelişi güzel muhtelif şehirlere dağılmalarını istememiş ve onları bir arada bulunmaya teşvik etmiştir. Hazreti Ömerin bu hareketine sebeb, onların durumlarından şüphe etmiş olması ve ileride zuhûr edecek ihtilaflara mâni olmak içindir. Bilhassa Ömer muhacirlerden olan Kureyşin ileri gelenlerini, beldelere gitmeye izin vermemiş, ancak bu gitme işi izinle ve muayyen bir müddet için olabilmiş idi[318]. Hazreti Osman devrinde, Ömer'in bu hususdaki tazyiki kalkmış, Osmandan fazla müsamaha gören, sahabe etrafa dağılmış, zuhûr eden fitne hareketlerinde mühim rol oynamışlardı.

Sahabenin tefsirdeki hususiyetini umûmi olarak belirttikten sonra, islâmi ilimlerin her sahasında olduğu gibi, bilhassa tefsirde şöhret yapmış olan İbn Abbas'ın hayatını, tefsiri alakadar eden yönlerden tetkik edeceğiz.

3 – İBN ABBAS VE TEFSİRİNİN HUSUSİYETLERİ.

Sahabe arasında, tefsir sahasında en fazla şöhret yapanlardan biri, belkide en mühimmi Abdullah ibn Abbasdır (Ö.68/687–688). Kendisi zamanındaki ilimlerin hepsinde temayüz etmiş[319] bundan dolayı ona Bahru'l-İlm[320], hibr, tercümanu'l-Kur'an[321] gibi isimler verilmiştir. O, Hz. Peygamberin duasına da mazhar olmuştur[322]. İbn Abbas, Peygamberden

318 Hasan İbrahim Hasan, *Tarihu'l-İslâm es-Siyâsî ve'd-Dini ve's-Sekâfi ve'l-İçtimâi*, Mısır 1948, I/272.

319 *Tabakâtu ibn Sa'd*, II_2/121–122; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihayefi't-Târih*, Mısır 1351, VIII/301.

320 *Tabakâtu ibn Sa'd*, II_2/120.

321 Aynı yer.

322 Peygamber onun için (اللهم فقهه فى الدين و علمه فى التأويل) diye dua etmiştir. Bkz. *Tabakâtu ibn Sa'd*, II_2/119; *Müsnedu Ahmed*, I/214, 269, 314; *el-Keşf ve'l-Beyân*, v. 2a, 2b; *el- İsâbe*, II/322; *el-İstiâb*, II/343–344; *Târihu'l-İslâm*, III/30–31.

ve sahabeden işittiklerini naklederdi. Kendisi bu hususda "Ben muhacir ve Ensar'ın büyüklerinden, Peygamberin magâzileri ve Kur'anın nüzulünden sorardım"[323] diyor. Yukarıda zikredildiği gibi, tefsirdeki haberler sahabe vasıtasile Peygambere veyahutta sahabenin içtihadına dayanır. Tefsir hususunda gelen haberlerin ekserisi İbn Abbas'a istinad eder. Bilhassa rivayet tefsirinin zamanımıza kadar intikali İbn Abbasdan alan tilmizleri vasıtasiyle nakledilmiştir. İbn Abbas Peygamberden çok rivayet etmiş, fakat bilgisinin büyük bir kısmını sahabeden aldığında şüphe yoktur. Ahmed ibn Hanbelin, Abdürrazzak tarikiyle naklettiği bir haberde "İbn Abbas'ın ilmi üç otoriteden gelmektedir, onlarda Ömer, Ali ve Ubeyydir"[324] demektedir, Onun Peygamberden rivayet etmesinde, akrabalık münasebeti göz önüne alınarak, Peygamberin yanında çok bulunmuş olması mevzubahs edilirse de, Peygamberin vefatında 10, 13[325], veya 15[326] yaşında olduğu söylenen bu zatın çocuk denecek yaşta olması da nazarı dikkate alınmalıdır. İbn Abbas, tefsir, hadis ve fıkıh sahalarında kazanmış olduğu şöhreti, siyasi hayatında kazanamamış olduğu ve hakkında muhtelif dedikodular söyleniyorsa da L. Veccia Vaglieri, onun hakkında söylenilen bu gibi sözlerin bitaraflıktan ve ilmi görüşten uzak olduğunu belirtmektedir[327]. Biz, burada onun siyasi hayatını, tenkidli olarak uzun uzun araştıracak değiliz. Fakat o, siyasi ve ilmi hayatında, İbn Ömer kadar istikrarlı bir yaşayış göstermemiştir. O sadece kendisine sorulan islâmi hâdiseleri cevaplandırmakla kalmamış, islâmdan evvelki durumu, hatta beşeriyetin yaratılışından bile bahsetmiştir. Bu hususlarda yahudilerden çok istifade etmiş, bilhassa Kâ'bu'l-Ahbar'ın fikirleri onun çok işine yaramıştır. İbn Abbasdan gelen rivayetlere göre O "Ey müslümanlar, ehli kitaba nasıl sual soruyorsunuz"[328] diye tarizde bulunuyordu. Öyle zannediyorum ki, İbn Abbas ifadesinde, islâma dahil olan kitâbileri kastedmemiş olabilir. Çünkü kendisininde Yahudilerden müslüman olmuş, Abdullah ibn Selam ve Kâ'bu'l-Ahbar gibi zavattan bol bol rivayet ettiği görülmektedir. Mesela İbn Abbas, Ka'ba Peygamberin sıfatlarının Tevratta nasıl olduğunu soruyor, oda mubağlalı bir şekilde anlatıyordu[329]. Yine aynı şahıstan (يسبحون

323 *Tabakâtu ibn Sa'd*, II_2/123–124.

324 *el-Bidâye*, VIII/298–299.

325 *Müsnedu Ahmed*, I/373; *Tezkiretu'l-Huff âz*, I/40.

326 İbn Kesir 15 yaşında olduğu haberinin daha sahih olduğunu söylüyor bkz. *el-Bidâye*, VIII/299.

327 *Encyclopêdie de l'Islâm*, Nouvelle éditon, Tom I, pp. 41–42.

328 *Sahihu'l-Buhâri*, III/237, IX/136.

329 *Tabakâtu ibn Sa'd*, I_2/87.

(الليل والنهار لا يفترون[330]) âyetinin manası[331] ile (ام الكتاب[332]) ve (المرجان[333]) kelimelerinin manalarını sormuştu. Yine bu zatın, bilmediği bazı hususları Ebu'l-Celd (Ceylan ibn Ferve)[334] ye sorduğunu biliyoruz. Meselâ: ... كتب ابن عباس الى ابى الجلد يسأله عن البرق. فقال البرق الماء...[335] Meymune bint Ebi'l-Celd'in ifadesinden "babasının her yedi günde bir Kur'anı ve her altı günde de Tevratı yüzünden baştan sonuna kadar okuduğunu öğreniyoruz[336]. Ebû İmrân da onun eski kitabları okuduğunu söylüyor[337].

İbn Abbasın ilmi hakkında çok söz söylenmiş, O, Hazreti Ömer tarafından yaşlı sahabeye takdim edilmişti[338]. İbn Mes'ud, Zeyd ibn Sâbit'i zemmeder mahiyette sözler sarfederken, Peygamber devrinde çocuk denecek yaşta olan İbn Abbas için "Evet O, Kur'anın tercümanıdır" diyordu[339]. Amr ibn Habeşi, İbn Ömer'den bir âyeti sorduğunda, İbn Abbasa git, O Allah Taâlanın Peygambere inzal ettiği Kur'anı, geri kalanların en iyi bilenidir demişti[340]. Kendisi de Kur'anda şu (غسلين) (حنانا) (الأوّاه) (الرقيم) gibi dört kelimeden başka hepsini bilirim diyordu[341].

İbn Abbasın, bizzat kendisi tarafından bir mecmua halinde meydana getirilmiş bir tefsiri yoktur. Kendisinden sonra gelen tilmizleri onun namına, kendi kavrayış ve bilgi kabiliyetlerini de katarak muhtelif mecmualar meydana getirmişlerse de, bunlardan el-Kelbi, Ebû Salih, İbn Abbas[342] isnadlı olan mecmua zamamımıza kadar intikal etmiş, bir çok

330 Enbiya sûresi, 20.
331 *Tefsiru't-Taberi*, XVII/9.
332 *Tefsiru't-Taberi*, XVII/126
333 Aynı eser, XXVII/69.
334 *Tabakâtu ibn Sa'd*, VII_1/161.
335 *Tefsiru't-Taberi*, XIII/72.
336 *Tabakâtu ibn Sa'd*, VII_1/161.
337 Aynı yer
338 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/220–221; *Tabakâtu İbn Sa'd*, II_2/120; *el-Itkân*, II/222; *el-Bidâye*, VIII/299'
339 *Târihu'l-İslâm*, III/30–31.
340 *el-İsâbe*, II/324.
341 *Tefsiru Abdirrazzâk*, v. 53a ve 11a; *Tevilu müşkili'l-Kur'an*, s. 73; *el-Burhân*, v. 103b; *el-Itkân*, I/142.
342 Bu isnad el-Cerh ve't-Ta'dilcilere göre zayıftır, hele bu isnada Muhammed ibn Mervân es-Süddî de katılacak olursa, o zaman bu isnad bir kîzb silsilesi olur demektedir. bkz. *el-Itkân*, II/224.

kütüphanelerde mevcud olduğu gibi, müteaddit defalar da tab edilmiştir[343]. Bu tefsirin İbn Abbasa âit olup olmadığı meselesi uzun bir tetkik işi ve ayrı bir tez konusu olabilir. 1316 tarihinde Mısırda basılmış olan ve "*Tenvîru'l-Mikbâs min tefsiri İbn Abbas*" isimli tefsir, *Sahihu'l-Buhâride* geçen bazı İbn Abbas rivayetleriyle mukayese edildiğinde, bazısının aynen, bazısının lafız itibarile değilde, mana bakımından tetabuk ettiği görülmektedir[344]. Amma böyle bir netice, tefsirin İbn Abbasa âit olduğunu isbata kafi gelemez. Çünkü bu tefsir, her surenin başında (وباسناده عن ابن عباس) söziyle başlamaktadır. Onun için her âyet ve kelimesinin İbn Abbasdan gelip gelmediğini araştırmak icab eder. Onun için de İbn Abbasdan gelen bir çok rivayetler olduğu gibi, ondan gelmeyen rivayetlerde mevcud olabilir.

İbn Abbasın tefsirde takip ettiği metodu, sahabe devrinde verdiğimiz misaller ve yeni ekleyeceklerimizle takip edebiliriz. Bu zat Kur'an tefsirine âit haberleri ya Peygamberden veya sahabeden işitmek veyahutta yabancı kültürlerden aldığı malzeme ile içtihadda bulunarak, nakletmiştir. Biz onu tefsir sahasında, gâib haberlerin sanki menbaı imiş gibi görmekteyiz. Ekseri tefsir müşkilleri onun tarafından halledilmektedir. Meselâ Musanın, Şuayb Peygamberin hizmetinde kalış müddeti, bir yahudi tarafından Saîd ibn Cübeyre sorulduğunda, cevap veremiyor. O bu sualin cevabını İbn Abbasdan öğrendikten sonra yahudiyi cevaplandırıyor[345]. Onun, kitab ehlinden müslüman olanların tesiri altında kaldığını önceden zikretmiştik. Sahabe devrine âit olarak verdiğimiz İbn Abbas rivayetleri göz önüne alınacak olursa, onun bazen tahsis bazen dini, bazen tarihi, bazende lugat yoliyle âyetlerin izahını yapmış olduğunu görürüz. Bu izahlarını yaparken bazen de hataya düştüğü oluyordu. O zamanda yazı sanatı zayıf olduğundan, bu gibi kelime iştikaklarında, hataya düşmek mümkündü. Bazen de kelimelerin hakîki manasını değil de mecazi manalarını kullanıyordu. Bunlardan başka İbn Abbasın, lafızları izah için, eski arap şiirinden deliller getirdiği rivayeti de vardır. Burada bu mesele üzerinde biraz durmamız gerekmektedir. Çünkü ileride tefsirin yönlere ayrılması gibi meseleden bahsederken, lugavi bakımdan tefsirler kısmında, arap şiirinin ehemmi-

343 Bu nüshanın hangi Kütüphanelerde mevcud olduğu ve tab edildiği yer ve tarihler için bkz. *Brock.* G. I/203; *Suppl.* I/331.

344 Yapılan karşılaştırmada صفوان = حجرا (*Tefsiru ibn Abbas* s. 30. *Sahihu'l-Buhari*, VI/28) ما ودعك = ما تركك (*Tefsiru ibn Abbas* s. *Sahihu'l-Buhāri*, VI/213. ايابهم = مرجعهم (*Tefsiru ibn Abbas* s. 388 *Sahihu'l-Buhāri*, VI/209.

345 *Tefsiru't-Taberi*, XX/40; *Mezâhib*, s. 92–93.

yeti mevzubahs edilecektir. Bu bakımdan İbn Abbasın Kur'ana âit kelimelerin manasını eski arap şiiriyle teyid etmesi bir mebde olması bakımından mühimdir. Ebû Bekr ibnu'l-Enbâri (Ö.328/940) Kur'andaki garîb kelimeler ve müşkiller hakkında, şiirin delil getirilmesine dâir hüccetler tâbiûn ve sahabeye kadar ulaşır dedikten sonra şiirle ihticac edilip edilemiyeceği hususunu zikretmiştir[346]. İbn Abbası imtihan etmek kastiyle sual soran Nâfi ibnu'l-Ezrâk (Ö.65/684) ın her sorduğu kelimeye bir beyitle cevap verdiği zikredilmektedir[347]. Ebû Ubeyd (Ö. 223/837) *Fedâil* adlı kitabında, İbn Abbasa, Kur'andan bir şey sorulduğunda, o hususda bir şiir inşad ettiği, yani beyti, sorulan âyetin tefsiri için delil getirdiğini söylemektedir[348]. Halbuki, ne ona isnad edilen tefsirde ve ne de birrivaye tefsir kitablarında İbn Abbasdan gelen tefsir rivayetlerinde, bu hususda bir sarahat yoktur. Evvela, Onunla Nâfi'ibnu'l-Ezrâk arasında böyle bir görüşme vuku' bulmuşmudur? Bunu cevaplandırabilmek için, Nâfi ibnu'l-Ezrâkın sormuş olduğu müfredata cevap vermiş olan İbn Abbasın cevaplarını, diğer rivayetleriyle karşılaştırmak icab eder. Mesela ben bu karşılaştırmayı, *Sahihu'l-Buhâride* mevcûd olan İbn Abbas rivayetleriyle, Nâfi ibnu'l-Ezraka verilen cevaplar arasında yaptım. Bu karşılaştırmada Nâfi ibnu'l-Ezraka verilen cevapların ekserisi *Sahihu'l-Buhâri*'dekilerle lafzen ve manen tetabuk etmektedir[349]. Lafzen tetabuk etmeyenler ise, bazen yakın bazen de uzak olarak mana bakımından uymaktadır[350]. Pek az olarak, uymayanlarda vardır[351]. Bunun böyle olmasına âmil olan sebebler muhteliftir. İbn Abbasdan alan ve nakledenler gerek kültür ve gerekse yaratılış bakımından çok çeşidli kimseler olduklarından onların alış ve kavrayışlarını nazarı itibare almak lâzımdır. Diğer sebeb de, İbn Abbasın, muhatabın durumunu nazarı dikkate alarak değişik olarak cevap vermesi mümkündür. Son ola-

346 *el-Itkân*, I/149.

347 Aynı eser I/149–165.

348 Aynı eser, I/149.

349 Lafzen ve manen tetabuk edenlere bir kaç örnek: الأنام = الخلف *Sahihu'l-Buhâri*, VI/181; *el-Itkan*, I/153. ايابهم = مرجعهم Aynı eser VI/209. Aynı eser. I/159) = الصفوان الحجر Aynı eser VI/28. Aynı eser, I/164).

350 Lafzen uymayıpta mana cihetinden uyanlara bir kaç örnek: (حفدة = من ولد الرجل *Sahihu'l-Buhâri*, VI/103) (حفدة = ولد الولد) *el-Itkân* I/150, اثاثا = مالا Aynı eser, VI/117. اثاث = المتاع Aynı eser, I/151) فسينغضون = يهزون Aynı eser, VI/103, (فسينغضون = يحركون Aynı eser, I/157.

351 Lafzen ve mana itibariyle uymuyanlara örnek: (كالجواب = كالجوبة من الأرض Aynı eser, VI/152. كالجواب = كالحياض الواسعة Aynı eser, I/152).

rak en mühim sebeblerden biri de, Hicretin birinci asrının yarısından itibaren, meşhur olan sahabilerin yavaş yavaş ortadan kaybolmasile, geride kalan küçük sahabe sahayı boş bularak, kendilerini kıymetlendirmek ve her şeyi biz biliriz deyip, her sorulanı cevaplandırmaya kalkışmışlar, bunun için bir müddet evvel söyledikleri bir söz, bir müddet sonra söylediklerini tutmamağa başlamıştır. Bu şekilde psikolojik bir hastalığın tesiri altında kalanlardan biri de İbn Abbas olabilir. Bütün bunlardan sonra İbn Abbasla, Nâfi ibnu'l-Ezrâk'ın görüşmüş olduklarını söyleyebiliriz. Zaten İbn Abbasın, Hâricilere nasihatlerde bulunduğuna dâir haberler boldur ve tarihen aynı devirde yaşamış olmaları da bunun mümkün olduğunu göstermektedir.

Şimdi de İbn Abbasın, İbnu'l-Ezrâka teyid mahiyetinde getirdiği beyitler üzerinde duracağız. Bu beyitlerin ekserisi meşhur arap şairlerinden alınmıştır [352]. Burada bizim için mühim olan, bu beyitleri İbn Abbasın söyleyip söylemediğini tayindir. Evvelcede söylediğimiz gibi, İbn Abbasdan gelen ekseri rivayetlerde şiirle istişhad gibi bir durum görülmemektedir. O halde bu durumu açıklıyabilmek için, gerek fıkhi ve dini gerekse tarihi yönden incelenen tefsirlerde nasılki İbn Abbas rivayetlerine dayanılmışsa, lugavi yönden incelenen tefsirlerde de ondan gelen rivayetlere ittiba edilmesi tabiîdir. Bu bakımdan Ebû Ubeyde Ma'mer ibn Müsenna'nın Mecazu'l-Kur'anı ile yaptığım karşılaştırmada, bir çok kelime manaları tetabuk ettiği halde, beyitler başka başkadır. I. nci ciltte sadece İbn Abbasın zikrettiği iki beyit uygun gelmiştir [353]. Bu da bir

352 Bu husus için bkz. Muhammed Fuâd Abdul'l-Bâki, *Mu'cemu Garib el-Kur'ân Mustahricen min Sahihi'l-Buhâri ve Mesâilu Nâfi ibnu'l-Ezrâk-'libn Abbas*, s. 234–291.

353 Her iki kitaptaki beyitlerin lafızlarında da bazı değişiklikler mevcuddur. Bkz.(مخمصة) kelimesini izah eden beyitte, *Mecazu'l-Kur'an*, I/153; *el-Itkan*, I/164. (مثبورا) *kelimesini* izah eden beyitte, *mecazu'l-Kur'an*, I/392; *el-Itkan*, I/150.

Tezin hazırlandığı tarihte. *Mezâzu'l-Kur'an* ın birinci cildi neşredilmişti. İbn Abbas'ın, Nâfi'ibnu'l-Ezrak'a istişhad mahiyetinde getirmiş olduğu şiir örnekleri, 1962 senesinde neşredilen *Mecazu'l-Kur'anın* II.ci cildi ile de kontrol edilmiş, pekçok örneklerden ancak aşağıda vereceğimiz on bir örnek uygun gelmiştir:

1– Ahzâb sûresi, 19 « سلقوكم » kelimesini izah eden beyt. *Mecâzu'l-Kur'an*, II/135;

2– Hâc sûresi, 45 « و قصر مشيد » izah eden beyt *Mecâzu'l-Kur'an*, II/53; *el-Itkân*, *el-Itkan*, I/155; *Tefsiru'l-Kurtubi*, XIV/154

I/151.

3– Tâhâ sûresi, 119 « ولا تضحي » kelimesini izah eden beyt *Mecâzu'l-Kur'an*, II/32; *el-Itkan*, I/151; *Tefsiru't-Taberi*, XVI/146; *Tefsiru'l-Kurtubi*, XI/254.

4– *Furkân* sûresi, 65 « كان غراما » kelimesini izah eden beyt *Mecâzu'l-Kur'an*, II/80; *el-Itkan*, I/161; *Tefsiru't-Taberi*, XIX/21; *Tefsiru't-Tabressi*, VII/178.

tesadüfden başka bir şey değildir. Kelime manalarından bol bol istifade eden Ebû Ubeyde, acaba niçin İbn Abbasın ileri sürdüğü beyitlerden istifade etmemiştir? Bunun sebebi de kanaatıma göre, İbn Abbasın böyle şiirlerle istişhad etmemiş olmasıdır. Bu vaziyet sonradan İbn Abbasa isnad edilmiş olsa gerektir. Şiir sahasında olduğu gibi diğer sahalarda da ona isnadlarda bulunulmuştur. Bu isnadları yapanlar, onun siyasi yönden Abbasilerin ceddi, Peygamberin amcazadesi olması ve onun malumatının vus'at ve tenevvuûnu, kendi icadları için müsâid bulmuşlardı. Bilhassa Abbasi halifelerine yaklaşmak veya bir menfaat eldeetmek için İbn Abbas'dan muhtelif tariklerle rivayette bulunanlar çoğalmıştı. Bu durum tefsirde okadar karışık bir hal almıştır ki, bir kelime etrafında, ondan muhtelif rivayetler zuhûr etmiştir. Yönlere ayrılmış her tefsir, kendi esaslarına hangisi uygun geliyorsa onu almakla iktifa ediyordu. Bu karışık durumdan dolayı İmam eş-Şâfi'i "İbn Abbasdan bize tefsire dâir yüz kadar hadisten başka bir şey gelmemiştir"[354] demesi, İbn Abbasa atfedilen sözlerin ekserisinin sıhhatının şüphe ile karşılandığını gösterir. Régis Blachère de, müfessirler İbn Abbasın ismi altında, yahudî ve hristiyanlık tesiri altında kalmış efsaneleri dercettiler demektedir[355]. Taberi bile, Ebu Zübeyr, Cüveybir, ed-Dahhak isnadını zayıf görüyor[356]. Umumiyetle me'sur olan tefsirlerde bir tevhid esası bulunamaz. Çünkü bu haberler muhtelif sahabeden muhtelif şekillerde rivayet edilmektedir. Bu hususda Yakûb ibn Abdirrahman ez-Zûhrinin (وجاءت سكرة الموت بالحق) âyetini Zeyd ibn Eslem (Ö.136/753),

5- Yâsîn sûresi, 8 « فهم مقمحون » kelimesini izah eden beyt *Mecâzu'l-Kur'an*, II/157; *el Itkân*, I/161; *Tefsiru'l-Kurtubi*, XV/8.

6- Beled sûresi, 4 « فى كبد » kelimesini izah eden beyt *Mecâzu'l-Kur'an*, II/299; *el-Itkân*, I/150; *Tefsiru't-Taberi*, XXX/109; *Tefsiru'l-Kurtubi*. XX/62

7- Saffât sûresi, 11 « لازب » kelimesini izah eden beyt *Mecâzu'l-Kur'an*, II/167 *el-Itkân*, I/151; *Tefsiru't-Taberi*, XXIII/25; *Tefsiru'l-Kurtubi*, XV/69.

8- Kâf sûresi, 5 « مريج » kelimesini izah eden mısra *Mecâzu'l-Kur'an*, II/222; *el-Itkân*, I/161; *Tefsiru't-Taberi*, XXVI/86; *Tefsiru'l-Kurtubi*, XVII/5.

9- Dehr sûresi, 2 « امشاج » kelimesini izah eden beyt *Mecâzu'l-Kur'an*, II/279; *el-Itkan*, I/152; *Tefsiru't-Taberi*, XXIX/109; *Tefsiru'l-Kurtubi*, XIX/118.

10- Rahman sûresi, 35 « « نحاس » kelimesini izah eden beyt *Mecâzu'l-Kur'an*, II/244-245; *el-Itkân*, I/152; *Tefsiru't-Taberi*, XXVII/74; *Tefsiru'l-Kurtubi*, XVII/172.

11- Meryem sûresi, 73 « نديا » kelimesini izah eden beyt *Mecâzu'l-Kur'an*, II/10; *el-Itkân*, I/151; *Tefsiru't-Taberi*, XIX/21; *Tefsiru'l-Kurtubi*, XIV/88.

354 *Menâhilu'l-İrfân*, I/485; *el-Itkân*, II/224-225.

355 Blachère, Régis. *Introduction au Coran*, Paris 1947. s. 226.

356 *Tefsiru't-Taberi* (yeni), IV/584-585.

Sâlih ibn Keysan ve Huseyn ibn Abdillah ibn Ubeydillah ibn Abbasa ayrı ayrı sorması ve onlardan ayrı ayrı cevaplar alması [357], ilk zamanda dahi rivayetlere şüphe ile bakıldığına bir delil teşkil eder.

Netice olarak diyebiliriz ki, İbn Abbasın tefsirdeki mevki'i ten kitli bir tetkikten sonra daha iyi anlaşılacaktır.Bu eserin baş taraflarında ibn Kesir'den naklen "ibn Abbas Kur'andan bilmediği bir şeyi söylemeyi kerih görür ve Allah bilir derdi" sözünü nazarı itibara alacak olursak bu sözle, biraz evvel söylediğimiz sözler bir tezat teşkil edecektir. Bir taraftan Kur'anda dört şey müs'tesna her şeyi bilirim diyen İbn Abbas'ın bu şekilde hareketi ister istemez insanı şüpheye düşürmektedir. Eğer ibn Abbas'a isnad edilen bu şeylerin hemen hemen hepsi sonradan ona atfedilmiştir denilirse, O zaman onun ilmi şöhretinin olmaması gerektiğini ve eş-Şâfi'inin sözüne ittiba etmemiz lâzım geldiğini kabul etmek lazımdır. Bu şekilde hareket onu fazla korumak ve tebrie etmekten başka bir fayda sağlayamaz ve hakikatı açık olarak ifade edemez. Biz de ona sonradan bir çok isnadlar da bulunulduğunu kabul ediyoruz. Ona, bu şekilde isnadlarda bulunulmasında acaba kendinin de bir dahli yokmudur.? Niçin Abdullah ibn Ömer gibi bir zata çok fazla isnadlarda bulunamamışlar da, İbn Abbasda bir merci bulmuşlar? Evet İbn Abbas gerek isrâiliyât, gerek şiir, gerekse lugât ve diğer sahalarda bol bol konuşmuş olmasından dolayı sonradan gelenler ister samimi olsun, isterse gayri samimi olsunlar,kendi fikir ve esaslarını ona bol bol isnad ettirmişler dir.Bu bakımdan yukarıdaki ibn Kesir'in fikrini pek kabul edemiyeceğiz.

357 *Tefsiru't-Taberi*, XXVI/92.

III. BÖLÜM

TÂBİÛN VE TEBAU'T-TABİÎN'İN (TABERİYE KADAR) TEFSİRİ

1 - UMUMİ OLARAK HAZIRLAYICI AMİLLER.

Hûlefâyı Râşidin devrinden itibaren islâm devletinin sınırları arab yarımadasının aşmaya başlamış, kendi bünyesine yeni ülkelerle beraber, ayrı ayrı kültür ve dine sâlik cemiyetleri de katmaya başlamıştı. Müslümanlar Medinede bir islâm devletinin temelini atınca, bu devletin idame ettirebilmek için kânun hükümlerine muhtaç oldular. Kur'ânı Kerim ise, onların kânunlarının menşei ve kânunu esasileri idi. Tabiîdir ki Medine ve civarına hâkim durumda olan bu basit devletin ve ona tâbi olan halkın da ihtiyaçları basitti. Ömer, Osman ve daha sonraki devirlerde ülkeler zaptedilip, o çeşidli ülkelerin medeniyetleriyle karşı karşıya gelen araplar, onlarla bir arada yaşamağa başlamışlardı. Bu bakımdan onlar bedevi hayatın sınırları içinde kalmaktan kurtularak, ihtiyaçlarında değişiklikler hâsıl olmuştu. Bir taraftan da islam dini, müslüman olan unsurların dünyevi, dinî ahlâki, içtimaî, âile hayatı, hatta düşünülebilecek bütün esaslara da tesir ediyordu. Gerek, islâmiyete yeni dahil olan unsurları, gerekse müslüman olmayanları bir idare altında toplamak ve onları iyi idare etmek icab ediyordu. İşte bu hususlar için Kur'anı Kerim ilk merci' oluyor, yeni nizamlar ihdas etmek için fakîhler ve müfessirler Kur'ana sarılıyorlardı. İslâm devleti çok genişlediğinden, dinin menşei olan Hicazdan diğer ülkelere, bazı imkansızlıklardan dolayı dini haberler pek ulaşamıyor, şahsi görüşler rol oynamağa başlıyordu. Bu şahsi görüş sahipleri aynı ırk, aynı kültür, aynı örf ve âdeti ihtiva eden bir cemiyet içinde yetişmediklerinden, görüşlerinin neticesi de değişik oluyordu. Burada tâbiûn devrininden itibaren islâmi ilimlerle ve bilhssa tefsirle meşgul olan şahısların umumi durumlarından bahsetmek uygun düşecektir.

Peşinen şunu söyleyelim ki; Bir taraftan arab olmayan müslüman unsurların islamiyeti öğrenme iştiyakı, diğer taraftan Kureyşin ve diğer arabların, bu milletleri idare etmek sanatını, yani idarecilikle iştigal edip, diğer sahalarda çalışmayı hakîr görecek dereceye ulaşmaları sebebiyle, ilim ve bilhassa tefsir sahasında temayüz eden şahsiyetlerin arap olmadıklarını göreceğiz. Bunun en mühim sebebi, İbn Haldûn'un dediği gibi "Bilgiler bir sanaat şeklini aldığı için, onunla meşgul olmayı kendileri için bir küçüklük sayarak bilgi öğrenmeye yanaşmadılar. Başkanlar her zaman hüner, sanaat ve bunlarla ilgili olan şeylerle uğraşmaktan çekinmişlerdir" [1]. Hele Emeviler devrindeki arab milliyetçiliği ve kendilerini idareci olarak görmeleri sebebiyle ilimle meşguliyet onlar için bir zillet addediliyordu. "Kureyşten bir zat, Sibeveyh'in kitabını okuyan Attâb ibn Esîd oğullarından bir gence, yazıklar olsun size, ilmi ihtiyaç ve zilletle tahsil etmek, onunla geçinmek istiyorsunuz demişti" [2]. İşte ilimle iştigal arabın gayrı bir gruba intikal etmiş, bunlara da umumi bir isim olarak Mevâli[3] denmiştir. Bu grubun ilim hareketindeki rolleri küçümsenemiyecek kadar mühimdir. Fütühattan sonra muhtelif şehirlere dağılan sahabe, oralarda ilmi hareketlere başlamış, onlardan ekseriya arab olmayanlar ilim almıştı. İşte bunlar Tâbiûn ve onların etbâıdır ki bunların çoğu mevâli ve evladları idi. Mevâlinin durumu da, efendilerinin cemiyetteki durumlarına bağlı idi. Tüccar olan sahabînin mevlâsının tüccar âlim olan sahabînin mevlâsının âlim olduğunu görmekteyiz. Meselâ, Abdullah ibn Ömer'in Mevlâsı Nâfi (Ö.117/735), İbn Abbas'ın mevlası İkrime (Ö.107/725) âlim idiler [4]. O zamanda islâmda revaç bulan ilim ve maarif, Kur'anın hıfz ve tefsiri, hadislerin isnad ve hıfzından ibaretti. Bunlarla meşgul olan huffaz, kurra ve muhaddisler, fukaha ve müfessirlerin ekserisi mevâliden idi. Tefsirde temayüz eden ikrime, İbn Abbas'ın; Atâ ibn Ebi Rabah (Ö.115/733), benu Fihr'in; Ebu'z-Zübeyr Muhammed ibn Müslim (Ö.128/745), Hakîm ibn Hizâm'ın mevlâsı idi. Kûfe de, Saîd ibn Cübeyr (Ö.94/713), Benu Vâlibe mevlâsı; Basra da el-Hasen ibn Yesar (Ö.110/728), Zeyd ibn Sâbitin mevlâsı idi[5]. *Mu'cemu'l-Büldân* sahibi, Horasan maddesinde, Abdurrahman ibn Zeyd ibn Eslem (Ö.182/-798) den şöyle bir haber zikretmektedir. "Abâdile (Abdullah ibn Abbas, Abdullah ibnu'z-Zübeyr, Abdullah ibn Amr ibni'l-Âs, Abdullah ibn Ömer) vefat ettikten sonra, fıkıh bütün beldelerde mevâlide idi. Mekke

1 *Mukaddime*, III/179.

2 el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyin*, Kahire 1367. I/402–403.

3 Mevlâ kelimesinin lûgattaki muhtelif anlamları için bkz. *Lisânu'l-Arab*, XV/408. *es-Sıhâh*, VI/2529.

4 *Fecru'l-İslâm*, s. 155.

5 Aynı eser, s. 153-154.

ehlinin fakihi Atâ ibn Ebî Rabâh, Yemen ehlinin fakihi Tavûs, (Ö.106/-724), Yemame ehlinin fakihi Yahya ibn Kesir (Ö.129/746–747), Basra ehlinin fakihi el-Hasen el-Basri, Kûfe ehlinin İbrahim en-Nahaî (Ö.95/-713–714), Şam ehlinin ki Makhûl (Ö.113/731), Horasan ehlinin fakihi de Atâ el-Horasâni (Ö.133/750) idi ki bunların hepsi mevâli idiler. Bu arada yalnız Medine ehlinin fakihi olan Saîd ibn el-Musayyib Kureşyten idi[6].

Mevâli dediğimiz bu kimseler, bu lafzı hangi sebeblerle alırlarsa alsınlar, onların daha önce, yani islamiyete intisab etmeden evvel bir dinleri ve kültürleri vardı. Müslüman olunca bazıları, eski kültürlerinin tesiri altında kalarak, islamiyeti arablardan başka şekilde anlamağa başlamışlar, bu anlayış farkları yüzünden tefsirde mühim hareketler meydana gelmeğe başlamıştır. Tabiîler de tefsiri, sahabeden semaen nakletmiş, sema olmayan hususta da içtihadlarına müracaat etmişlerdir. Tefsir tabakadan tabakaya intikal etmiş, her tabakanın fertleri ayrı ayrı kültüre sahip olduklarından ona yeni bir şeyler katmışlardır. Rey ile Tefsir faaliyeti, sahabe devrinde dahi mevcuttu. Onların, bir âyeti, sebebi nüzulüne istinad ederek tefsir etmeleri, bir esasa dayanarak tefsir gibi görünüyorsa da, onların hükümlerle vakıâlar arasında bir münasebet kurmak gibi bir durum karşısında kalmaları yine onların görüşlerine bırakılmıştır. Bu bakımdan, sahabe arasında sebebi nüzullerde bile bir ittifak husule gelmemiştir Tâbiûn devrinde ise, kendi reyleriyle tefsir etmek hareketi daha bâriz olarak müşahede edilmektedir. Onların rey ile tefsirlerinde takip ettikleri yol sadece kendi fikirleri değil, bulundukları cemiyyetin tasavvuratını, hârika ve hurafelerle birlikte aksettirmeleriydi

İbn Abbasdan gelen tefsir tarikleri pek çoktur. Bunların en sağlam ve sahihlerinden addedilen Mücahid (Ö.103/721) bile bol bol dini noktai nazara tetabuk edip etmediğini düşünmeden, cemiyetin temayülünü aksettirerek rey izhar ettiğini görüyoruz. Meselâ, (الى ربها ناظرة[7]) âyetini (تنتظر الثواب) şeklinde ifade ederek buna (لايراه مِن خلقه شئ) sözünü de ilâve etmiş ve bu husustaki görüşünü belirtmiştir[8]. Taberi,

6 Yâkût er-Rûmî, *Mu'cemu'l-Büldân*, Beyrut, 1374. II/354.

7 Kıyamet sûresi, 23.

8 *Tefsiru't-Taberi*, XXIX/104.

Mücâhidin bu görüşünü kabul etmeyip, İkrime ve el-Hasen'den gelen görüşü doğru bulmaktadır[9].

Yine İbn Abbas'dan sika bir tarik olarak rivayet edilen Atiyye el-Avfi (Ö.111/729) Yukarda geçen âyete karşı لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ([10]) âyetini ileri sürerek, Allah'ın görülemiyeceğini iddia ediyordu[11]. Yine Mücâhid (قردة خاسئين [12]) âyetini tefsir ederken bu âyetten murad edilen şeyin, cisimlerde olan bir tahvil değil, belki kalblerinde olan bir tahvildir ve onlar maymun nefisli insanlar olarak kaldılar demektedir[13]. Mücâhid (ومن الليل فتهجّد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربّك مقاماً محمودا [14]) âyetini tefsir ederken, İbn Abbas'dan tamamen ayrılmış olduğunu görüyoruz[15].

Sahâbe bazen kelime iştikaklarında nasıl hata yapmışlarsa, Tâbiîler de aynı hataya düşmüşlerdir. Vermiş oldukları mananın arapçada karşılığını bulamayınca, kelimenin kökünü başka dillerde aramışlardır. Meselâ (. . . واعتدت لهن متكأ . . . [16]) âyetindeki (متكأ) kelimesini, Mücâhid turunc olduğunu söylemiştir[17]. Arapçada bu kelimenin karşılığı turunc değildir[18]. Onun manasının, yemek yerken veya konuşurken üzerine oturulan şey, yani bir nevi yastık olduğu isbat edilince[19] kelimenin kökünün habeşce (متكا) olduğunu söylemek suretiyle te'vile gitmişlerdir[20]. Mücâhid'in bu şekildeki hareket tarzı, kolaylık ve gayeye ulaştıracak mahiyette değildir. Onun bu şekilde yapmış olduğu rey ile tefsir teşebbüsünü haklı göstermek için, onun şu sözü ileri sürülmektedir. (أفضل العبادة الرأى الحسن [21]) Bu örneklerden sonra, Mücâhidi ehli rey ekolünün bir mümessili olarak görebiliriz.

9 *Tefsirü't-Taberi*, XXIX/104.
10 Enâm sûresi, 102.
11 *Tefsiru't-Taberi*, XXIX/104.
12 Bakara sûresi, 65.
13 *Mezâhib*, s. 129–130.
14 İsrâ sûresi, 81.
15 Bkz. *Tefsiru't-Taberi*, XV/88.
16 Yûsuf sûresi, 31.
17 *Tefsiru't-Taberi*, XII/112; *Sâhihu'l-Buhâri*, VI/94.
18 *Lisânu'l-Arab*, I/200–201.
19 *Tefsiru't-Taberi*, XII/111–113. *Mecâzu'l-Kur'an*, I/308–309.
20 *Sahihu'l-Buhâri*, VI/94.
21 İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-hadis* Mısır, 1326, s. 69.

Bu hususu Goldziher'de şu sözlerle teyid etmektedir. "O, kendisinden sonra genişleyip neşvü nema bulacak olan ehli rey medresesinin akîde meselelerinde sahibi selahiyet bir kimse idi. Bu şekildeki hareketleri karşısında, onun eski bir hicazlı olduğunu düşünmeğe muktedir olamayız"[22].

Rey ile tefsir yapmaya girişenler, yaptıklarını teyid için, Kur'andaki tedebbür âyetlerine ve Peygamberin sözlerine istinad ettiler. Eğer rey ile tefsir yapılmayacak olsaydı, bugünkü dini ahkâmın pek çoğu bâtıl olması lâzım gelirdi. Kur'anı rey ile tefsir edenler şöyle bir yol takip etmişlerdir. Onlar Kur'andan manalar taleb ediyorlar, eğer onu Kur'anda bulamazlarsa, sünnete müracaat ediyorlar veyahutta sebebi nüzule şahid olan sahabeye soruyorlardı. Eğer taleb ettikleri manayı Kur'anda, sünnette ve sahabede bulamıyorlarsa, o zaman müfred lafızların, Peygamber zamanındaki istimali nazarı dikkate alınarak, lugat, iştikak ve sarfına müracaat ediliyordu. Bunlardan başka, terkiplerin irabı, belagatı, hakiki mananın mecâz üzerine tahmili, kelamın siyakı, yapılan rey ile tefsirin içtimâiyat, tarih ve kâinat kanunlarına mutabakatı, yapılan izah tarzının Peygamberin söz, fiil ve takrirlerine uygunluğunu göz önünde bulunduruyorlardı. Fakat onlar bu gibi hususlardan pek çoğunu ihmal etmişlerdir. Hatta ileride, fırkalara göre tefsir bahsinde daha bariz olarak görülecek olan Kur'anı Kerimdeki âm olan âyetlerin gelişi güzel tahsisine tâbiûn ve hatta sahabenin tevessül ettiği görülmektedir. Meselâ, Mus'ab ibn Sa'd, babası Sa'd ibn Ebî Vakkas'a (قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالاً[23]) âyetinin Harûriyye fırkası olup olmadığını sormuş, cevap olarak babası, Onlar yahudi ve nasranilerdir, Haruriyye ise (الذين ينقضون عهدالله من بعد ميثاقه[24]) âyetini muhatab olanlardır demiştir[25]. Öyle zannediyorum ki, Sa'd ibn Ebi Vakkasın oğluna verdiği cevapta, doğrudan doğruya bu âyetlerin muhatabı Haruriyye demek istememiş, belki o âyetlerin manasına muhatab olabilirler demek istemiştir. Çünkü bu âyetlerin siyakından yahudiler için nâzil olduğu açıkça görülmektedir. Ama Kur'andaki bu âyetin hususiyeti, hükmünün umumiyetine münafi olmadı-

22 *Mezâhib*, s. 132.

23 Kehif sûresi, 103.

24 Bakara, sûresi, 27.

25 *Sâhihu'l-Buhâri*, VI/117. (Taberi Tefsirinde ise Sa'd ibn Ebi Vakkas'ın oğluna, Haruriyye « (فلما ازاغوا ازاغ الله قلوبهم) » ayetine muhatab olanlardır diyor. Bkz. *Tefsiru't-Taberi*, XVI/23.

ğından, Haruriyye'ye teşmil edilebileceği gibi, Sâbiî ve münafıklarada teşmil edilebilir[26]. Bununla beraber bu âyet muhakkak onlara işaret ediyor diye de bir hüküm verilemez.

Muhaddisler ve diğer müslümanlar arasında yüksek bir mevkie sahip olan Muhammed ibn Sîrîn (Ö.110/729) bile (هوالذى يحيي و يميت فاذا قضى امراً فانما يقول له كن فيكون[27]) bu âyet hakkında "eğer bu âyet Kaderiyye için nâzil olmadı ise, kimin hakkında nâzil olduğunu bilmiyorum"[28] demekle, bu âyetin Kaderiyye hakkında nâzil olduğunu söylemek istiyor. Tâbiûnden olan müfessîrlerin ekserisinin mevâliden olduğunu söylemiştik. Bunların hayatlarına âit bilgiler, onların hemen hemen hepsinin birer fırkaya mensub olduğu ve onların zamanlarına âit fikiri ve siyasi hareketlere tamamen iştirak ettiklerini gösterir. Veya onların şahsi durumları zayıf olduğundan, gerek fırkaların ve gerekse devletin politikasının tesiri altında kalmış olabilirler. Tâbiûn'dan en ileri gelenler bu şekilde hareket edince, onlardan sonra gelenlerin ne şekilde hareket edecekleri açıkça zâhir olur. Artık bundan sonra muhtelif yönlerden tefsirler zuhur etmeğe başlar. Bu durum haklı olarak bazı müdebbir kimseleri ürkütür ve tefsire şüphe ile bakmağa başlarlar.

2 – TEFSİRİN YÖNLERE AYRILMASI.

İlk devirde Tefsir, hadisin bir cüz'ü idi. O zamanda hadis ilmi bütün dini maârife şâmildi. Bazı hadisler Kur'an âyetlerinin tefsirini, bazıları fıkhı bir hükmü, bazıları da Peygamberin gazalarını ihtiva ediyordu. İslâm Ansiklopedisine tefsir maddesini yazan Carra de Vaux, bu ilk günkü duruma aldanarak "Kur'an tefsiri, hadisin bir dalıdır, cami ve medreselerde taâllüm edilir"[29] demektedir. Eğer tefsir faaliyeti sadece rivayete dayanıp devam etseydi, belki kendisine hak verebilirdik. Halbuki tefsir rivayet indinde durmayıp, akli tefsirlerin de zuhur etmeğe başladığı görülür. Bu vaziyette ona hadisin bir dalı olarak bakamayız. Ancak neş'eti, muhaddis ve râvilere ittisali bakımından hadisin bir furuu olabilir.

Tefsir, zaman ve mekânla değişiklik arzeder. İlk devirde âyetlerin tefsiri basit ve tefsir edilen âyetler mahduttu. İnsan tefekkürü geliştik-

26 *İrşâdu's-Sâri*, VII/220.
27 Mü'min sûresi, 68.
28 *Tefsiru't-Taberi*, XXIV/49.
29 *Encyclopédie de l'Islam*, IV/634.

çe ve hâdiseler çoğaldıkça, bu hâdiselerin tefsir tarafından ihtiva edilmesine çalışıldığından âyetlerin tefsiri genişlemiştir. Nakli tefsirin yanında akli tefsir de gelişmeğe başlamış, bununla beraber müellifler kitablarında menkûl rivayetlerin kalmasını istemişlerdir. Zira onlar menkûle müracaat etme ihtiyacını duyuyordular. Bu menkûle müracaat, ma'kul tefsirden müstakil telifler husule gelinceye kadar devam etti ve menkul tefsirle meşguliyet geriledi. Zamanla müfessirler, mütekellimlerden ve mutezileden fikir hürriyetini iktibas ederek Kur'an tefsirinde yeni ufuklar açtılar. İkinci asrın nihayetinde mütekellimlerin bu çalışmalar üzerine sultası tabiî bir hal aldı. Bir taraftan müellifler aynı mevzua taalluk eden, benzer hadisleri toplamağa, tafsil etmeğe ve bablara ayırmağa başladılar. Meselâ Mâlik ibn Enes el-Esbahî (Ö.179/795) ahkâma dâir olan haberleri bablara ayırarak *el-Muvattâ* adlı eserinde cem etmişti. Bu ahkam bablarını tasnif ederken, Kur'anın âhkam ayetlerinden ve onların sahabe tarafından yapılmış tefsirlerinden istifade ediyordu [30]. Bu bakımdan tefsiri ilk toplayan kimse olarak ta addedilir [31]

Artık islâmda fıkhi fırkalar teşekkül etmiş, her fırka bir hüküm için lâzım olan nassı ya bulabilmiş veya bulamamıştır. Bulamıyanlar içtihadlariyle hareket etmişlerdir. Bir tarafta bir âyetin tefsiri hakkında Peygamberin veya sahabenin izahı varken bu izahı duymayan başka biri, kendi görüşüne göre izah etmiştir. Tabiî olarak bu gibi hallerde uygunluklar olduğu gibi, bazı uygunsuzlukların olması da mümkündür. İkinci tabaka olan Tâbiûn daha ziyade şehirlere nisbet edilmiş, ilim de o şehirler dahilinde kalmıştır. Bunlardan sonra gelen tabaka, sahabe ve tâbiûnun muhtelif şehirlerdeki sözlerini toplamak -bunlar muhaddislerdir- ta gecikmediler. Bu arada tefsir hakkında söylenenler de toplandı. Bunları toplayanların hemen hemen hepsi hadisci idiler. Mesela, Süfyan ibn Uyeyne (Ö.198/813), Veki' ibnu'l-Cerrah (Ö.196/811), Şu'be ibnu'l-Haccac (Ö.160/776), İshak ibn Râhuye (Ö.238/852) gibi şahsiyetler bu sahada mühim rol oynamışlardır. Bu devirden itibaren tefsir faâliyeti, hadisden ayrı bir ilim olrak, müslümanların ibadât ve muamelatlarını tayin edecek şekilde, Kur'andaki ahkâm âyetlerinden istinbatlar yapıldığını müşahede etmekteyiz. Fıkhi bâblara göre, ahkâm âyetlerinin tefsiri mahiyetinde, *Ahkâmu'l-Kur'an* adında müstakil eserler meydana gelmeğe başlamıştır. Bu işe ilk teşebbüs eden şahsın Muhammed ibn İdris eş-Şâfiî (150–204/767–819) olduğu söylenmektedir [32]. Artık Şâfiîden

30 Bu husus için bkz. *Tenviru'l-Havâlik*, I/29; I/44; I/52.
31 *et-Tefsir*, s. 7.
32 *Keşfu'z-Zünûn*, I/20; *Mu'cemu'l-Udebâ*, VI/396.

sonra, Ebu'l-Hasen Ali ibn Hacer (Ö.244 /858) [33], İsmail ibn İshâk (200-282 /815–895) [34] gibî şahısların da ahkâmu'l-Kur'ana dâir eserler yazdığı görülmektedir. Şâfiînin bu eserinde, ondan gelen muhtelif fıkhî meselelere âit ahkâm âyetlerini, fıkhi yönden nasıl anladığı müşahede edilir. Meselâ, Şâfi'iye (ولنبلونكم بشيء من الخوف و الجوع و نقص من الأموال و الأنفس و الثمرات و بشر الصابرين [35] âyeti sorulduğunda, şöyle cevap vermiştir. (الخوف : خوف العدو ؛ و الجوع : جوع شهر رمضان ، و نقص من الأموال : الزكوات ؛ و الأنفس : الأمراض ، و الثمرات : الصدقات ، و بشر الصابرين على أدائها [36]) Tabi'i olarak Şâfi'i bu manayı verirken, evvela Kur'ana ve sünnete istinat etmişti. Burada (الأنفس = الأمراض [37]) ile gösterilmesi, biraz uzak gibi görünüyorsada, O, hastalık, veya cihad suretiyle noksanlaşmayı kasdetmiş olabilir. Hakikatte âyet "Muhakkak ki biz sizi biraz korku ile, biraz açlıkla, mal can ve verim eksikliğiyle imtihan edeceğiz, sabredenleri müjdele" gibi bir manayı ifade ediyorsa da, bu ıtlak içinde bu âyet islâm dininde farz kılınacak olan bazı ahkamı da mutazammındır ki Şâfi'i bu yolu takip etmiştir. Şâfi'i yine bu eserinde, bazı kelimelerin vecihlerini de bildirmişti. Meselâ (الأمة) lafzının Kur'anda üç şekilde kullanıldığını ifade etmiştir [38] (وادكر بعد امة ، قال : (إنا وجدنا آباءنا على أمة قال : على دين [39]) (اذا) Şâfi'i (إن ابراهيم كان امة قانتاً لله : قال : معلماً [41]) بعد زمان [40]) (قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم . . . [42]) âyetinde, her ne zaman namazı ifaya kalkdığınızda, abdest alınması lazım geldiği anlayışını bertaraf ederek; bazı ilminden razı olunan kimselerden işittimki, bu âyet uykudan kalkanlar için nâzil olmuştur". Sünnet de, uykudan kalkınca abdest almayı emrettiğine göre, bu âyette Allahın abdestten

33 *Keşfu'z-Zunûn*, I /20; *Esmâu'l-Müellifîn*, I /672.

34 *Mu'cemu'l-Ûdeba*, II /284–285; *Keşfu'z-Zunûn*, I /20. *Esmâu'l-Müellifin*, I /207.

35 Bakara sûresi, 155.

36 *Ahkâmu'l-Kur'an*, I /39.

37 (الانفس) kelimesi lûgatta (الروح) (العقل) (الغيب) (الجسد) ( ) (العين) gibi manalara gelmektedir. Bkz. *Lisânu'l-Arab*, VI /233–236.

38 *Ahkâmu'l-Kur'an*, I /42.

39 Zuhrûf sûresi, 22.

40 Yûsuf sûresi, 45.

41 Nahl sûresi, 120.

42 Mâide sûresi, 6.

kasdı uykudan kalkınca abdest lâzım geldiğidir diye fikir yürütmektedir [43].

Zamanla İslâm devleti genişlemiş, içinde bulunan insan kitlelerinin ayrı ayrı kültür ve dinden oluşları sebebiyle, islâmiyette gerek fikir ve gerekse siyasi bazı hareketler başlamıştı. Bir taraftan arab dilinin bu yabancılar tarafından öğrenilmesi için talim ve taallüme ihtiyaç duyulmuştu. Diğer taraftan ise komşu kültürlerin felsefi ve ilmi eserleri islâm aleminde yayılmağa başlamıştı. Bütün bu hareketler Kur'an tefsirinde mâkes bulmuş, Kur'anın kendisini tefsir etmek esas olmaktan çıkarak, bu hareketleri tasvib eden bir hareket haline gelmiştir.

a) **Fırkalara Göre Tefsir.**

İslâmda tefsir faaliyetine hız veren âmillerden biri ve belki de en mühimmi, islamın birinci asrından itibaren gerek dini ve gerekse siyasi bir anlayışla zuhur etmeğe başlayan fırkalar olmuştur. Her şeyden evvel müslüman olduklarını unutmayan bu fırkalar, yaptıkları işlerin doğruluğunu isbat için Kur'âna başvuruyorlardı. Gittikleri yolun doğruluğunu göstermek için âyetleri, kendilerini teyid edecek şekilde te'vil ediyorlardı. Millet arasında şâyi olan fırkalardan her biri, Kur'anda kendi mezhebine uygun geleni alıyor, uygun olmayanı da te'vil edip uydurmağa çalışıyor ve insanlarda bu tariklerden birine tâbi oluyordu. Bu sırada müfessirlerin yaptıkları açıklamalar olgun bir izah şekli olamıyordu. Daha doğrusu bu müfessirler anlayışta tam bir istiklale sahip değillerdi. Akideye âit meseleler üzerinde pek fazla durmamış olan ilk müslümanlar, Kur'anın muayyen olarak vasıflandırmamış olduğu meseleler üzerinde, hicri birinci asrın sonlarından itibaren, siyasi ve hârici sebebler dolayısiyle, durmaya mecbur oldular.

İslâm memleketlerinde yaşayan fakat müslüman olmayan unsurlar, müslümanlara nazaran daha münevver idiler. Bunların, kendilerini idare edenlere karşı medeni üstünlüklerini anlamaları, islâm âleminde bazı milli hareketlerin doğmasına sebeb olmuştur. Zaten Hazreti Peygamberin vefatiyle hilafet meselesi zuhur etmiş, Osman zamanındaki fitne, Ali zamanındaki iç harpler, islamda sonu gelmeyen mücadelelere yol açmış, herkes kendi yolunun doğruluğunu isbata çalışarak, âyetleri, davalarını savunacak şekilde te'vil etmişlerdir. Peygamberin vefatından sonra, islâm cemaâtı nübüvvet ışığından uzaklaştıkça, akide anlamını incelemeğe ve izah etmeğe koyuldu. Bu izahlarda da ihtilaflar görül-

43 *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I/45.

meğe başladı. İlk ihtilaf, Allah'ın insanla, insanın Allah'la olan ilgisinin sınırlarını çizmekte kendini gösterdi. Hakiki müslüman kimdir? İnsanın mes'uliyeti nedir ve Allah'ın iradesi neden ibarettir gibi meseleleri araştırmaya teşebbüs ettiler. Bunun üzerine bir takım problemler ortaya çıktı ve bu Problemlerden bazısının bu güne kadar toplu bir çözümü bulunamadı. Zaman geçip diğer din mensuplariyle ihtilat arttıkça bu meseleler daha fazla düğümlendi. Bu düğümleri çözmek için muhtelif görüşler ortaya atılmışsa da, husule gelen ihtilaflar fırkaların teşekkülüne ön ayak olmuştur. Daha Emevi devleti zamanında, kader, cebr, teşbih ve irca meseleleri ortaya çıkmıştı.

İslamda, gerek siyasi gerekse fikri münakaşalardan doğan fırkalar üzerinde yabancı tesirler eksik değildir. Fakat fırkalaşmada rol oynayan asıl sebeb islamın kendisidir. Zira Kur'anı Kerimde cebr[44], kader[45], ve teşbih [46] âkidelerini teyid edecek maiyette âyetler pekçoktur. Hatta bunlar kendi fikirlerini teyid eder şekilde, Peygambere hadis isnad etmeğe kalkışmışlardır. Meselâ müşebbihe (لقيني ربّي فصافحني و كافحني [47]) diyordu. İhtilafa sebeb olabilecek bu gibi noktalar mevcud iken, fırkaların doğuşunu hârici sebeblere atfetmek doğru olmaz. Amma bu söz fırkalar üzerinde, hiçte yabancı tesirler olmadığının ifadesi degildir. Mehdi zamanında Basra kadısı olan Ubeydullah ibn el-Hasen (Ö.168/-784), Kur'anın kendisinde fırkaların doğuşuna âmil olacak esaslar bulunduğunu, şu sözleriyle ifade etmektedir: "Kur'anın kendisi ihtilafa delâlet ediyor, Kader ve cebr için Kur'anda asıllar vardır. Bunlar hususunda kim ne derse isabet etmiş olur. Bir kimse zâniye Mü'min dese de, kâfir dese de veya o fâsıktır, ne kâfirdir ve ne de mü'mindir dese isabet etmiş olur. O, kâfirdir fakat müşrik değildir veya o, kafirdir müşriktir dese de isabet etmiş olur. Zira Kur'an bu manaların hepsine de delâlet eder demektedir [48]. Goldziher; Ubeydullah bu sözlerinden dolayı kadılık tan azledilmiştir, demektedir[49]. Hakikatte bu söz pek cür'etkarânedir.

Burada bizi en çok alakadar eden Mutezile, Şia' ve Hârici fırkaları olacaktır. Zûhur eden ilk mezheplerin hepsinin Kur'ana sarıldığını ve ilk ihtilafların hepsinin Kur'ana rucu' ettiğini görmekteyiz. Onlar Kur'anı, kendi fırkalarının dar görüşü içine sığdırmağa uğraşmışlar, hatta islam

44 Enfâl sûresi, 17; Hûd sûresi; 34; Zümer sûresi, 19.
45 Enâm sûresi, 153; Kehf sûresi, 29; Nisâ sûresi, 110,
46 Feth suresi, 10; Tâhâ sûresi, 5; Rahmân sûresi, 27.
47 *Duha'l-İslâm*, I/356.
48 *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 55-56.
49 *Mezâhib*, s. 199-200.

bünyesi içinde, aslı islâmi olmayan fırkalar bile, bekalarını sağlayabilmek için Kur'ana istinad etmek mecburiyetinde kalmışlardı. Bu durumda Peter Werefels'in İncil hakkında söylediğini hatırlamadan geçemiyeceğiz. "Herkes akîdesini şu mukaddes kitabtan taleb ediyor ve yine herkes istediğini onda buluyor" [50].

Müslümanlar feth ettikleri yerlerdeki yabancı unsurları islamiyete davet etmeğe başlayınca, davet edilenler kendilerinde mevcud olan mantık ve felsefe metodlarından istifade edip, adeta müslümanları müşkül durumda bırakıyorlardı. Müslümanlar da onların bu müdafaa metodlarını benimsemeye başladılar. İslâmda mevcud olan fırkaların fikirleri bir kaç kısma ayrılır. Bazıları içtimaiyâta taalluk eder, bundan hukuku şahsiyye doğar. Bazısı imana taalluk eder, Bundanda ilmi kelamdaki mezhebler doğar. Bazısı da siyasete taalluk eder, halifenin kim olacağı meselesi münakaşa edilir. Bir kısmı da, ahlaka taalluk eder, buradan da mutasavvıfların yolları elde edilir. Bunların hepsi, delillerini Kur'andan aldıklarına göre, tenakuzu Kur'anda sanmak hatadır. Çünkü her grub kendi menfaatına göre, Kur'anı almıştır. Yani onların fikri esas, Kur'an onu teyid eden tali bir unsurmuş gibi hareket edilmektedir. Bu duruma göre her fırkanın kendine göre bir tefsiri olması icab eder.

Mûtezile: İbn Teymiyyenin dediği gibi, cidal ve kelam yönünden insanların en muazzamıdır[51]. Yani onlar akılcıdırlar. Zaman geçip kültürler kaynaşıp, fikir ihtilafları zuhur edince, akliyecilik ceryanı genişlemeğe başlamış, onlar selef yolunun bir çok esaslarını tanımamışlardı. Akıl onlar için herşeydi. Onunla, Allahı, dinin lüzumunu, helal ve haramı bilmeğe mecburdu. Buna nazaran, nakil ancak akılla mutabakat ettiği zaman delil olabilirdi. Eğer nakille akıl arasında mutabakat olmazsa, nakil te'vil edilirdi. Kendileri daima bu yoldan hareket ederek tefsirler meydana getirmişlerdir. Onlar muhkem âyetler üzerinde durmamış, daha ziyade onların tefsirdeki gayesi, müteşabihât üzerinde durmak olmuştur. Onlar Kur'an lafızlarında şüpheli olan manaları, ilk bakışta lügata müracaat etmek suretiyle izale etmek yolunu tutmuşlardır.[52]

Mutezilenin en meşhur tefsirleri, Ebû Bekr el-Asam (Ö.236/850)[53] Ebû Ali el-Cubbâi (Ö.303/915)[54], Ebû Müslim Muhammed ibn Bahr el-

50 *Mezâhib*, s. 3.
51 *Mukaddime fi usûli't-Tefsir*. s. 21.
52 *Mezâhib*, s. 152–153.
53 *Mezâhib*, s. 135.
54 *Brock. Suppl.* I/342.

Isfahâni (254–322 /868–934)[55],Abdu'l-Cebbar ibn Ahmed (Ö.415 /1024)[56], Abu'l-Hasen Ali ibn İsa er-Rummâni el-Ihşidi (276–384 /889–994)[57] ve ez-Zamahşeri (467–538 /1074–1143)[58] gibi zevatın meydana getirdikleridir.

Mutezilenin usûlü hamse denilen tevhid, adl, menzile beynel menzileteyn, va'd ve vaîd, emri bi'l-Maruf ve'n-Nehy ani'l-Münker gibi esasları tefsirlerinde daima görülür. Tefsirlerinde bu hususlar bazen sual cevap şeklinde tertib edilmiştir[59]. Mutezile, Kuranda, Allah'a âzâ, cismiyet ve yön ifade eden ayetlerin manalarını Allaha lâyık görmeyerek, Allah'ı teşbih ve tecsim'den tenzih etmek için, Allah'ın sıfatları zatından ibaret olduğunu söylemişlerdir. Allah hakkında yapılan tavsifler itibari şeylerdir diyerek Allahı' sıfatlardan tenzih ettiler. Onlar (الى ربّـها ناظرة [60]) âyetine (لن ترانى[61]) ve (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الابصار[62]) âyetlerini delil getirerek, Allah'ın dünya ve ahirete görülemiyeceğini ileri sürdüler. Onlar (نظر) kelimesinin lûgat manası üzerinde durarak, onun arapçada maddi bir görüşü ifade etmediğini isbata çalışmışlar ve bu âyete kulun Allah'a rağbeti veya ondan sevab taleb etmesi gibi bir mana vermişlerdir[63]. Yıne onlar (لن ترانى) deki (لَنْ) lafzını, ebedî olarak nefy manasına almışlardır.

Mutezile, (و مَن يَقْتُلْ مؤمناً متعمدا فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه و لعنه و أعدّ له[64]) bu âyete istinad ederek, büyük günah işlemek insanı dinden çıkarır, cehennem azabını icab ettirir. Eğer günahkar tevbe etmeden ölürse, kâfir olarak gider demektedirler. Abdu'l-Cebbar bu âyet hakkında, "Bütün masiyetlerde tevbe makbuldür, Kur'an bunu (إلاّ مَنْ تَابَ[65]) âyetiyle, küfür zina ve katl

55 *Mu'cemu'l-Udeba*'da bu eserin 14 cüz olduğu zikrediliyor, bkz. VI /420.
56 *Mukaddime fi usuli't-Tefsir*, s. 21; *Brock. Suppl.* I /343.
57 *Brock. G*, I /115; *Suppl*, I /175; *Keşfu'z-Zunûn*, I /447.
58 *Brock. G*, I /344–345; *Suppl*, I /507–513.
59 Bkz. *Tefsiru Abdi'l-Cebbar*.
60 Kıyamet sûresi, 23.
61 Araf sûresi, 143.
62 Enâm sûresi, 102.
63 Abdu'l-Cebbar, *Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-Matâin*, s. 358; *Mezâhib*, s. 153.
64 Nisâ sûresi, 93.
65 Furkân sûresi, 70.

masiyetini irtikab eden kimselerin bile tevbe ettikleri takdirde affedileceklerini kaydeder ve burada (فجزاؤه جهنم) den maksad o kimse tevbe etmediği takdirdedir. Zaten bunu da (و غضب الله عليه و لعنه) âyeti teyid etmektedir"[66]. der.

ez-Zamahşeri (الذين يؤمنون بالغيب[67]) âyetini tefsir ederken, sen bana sahih iman nedir diye sorarsan, sana şöyle cevap veririm. Hakka inanmak, onu lisan ile izhâr ve amelle tasdik etmekdir. Eğer bir kimse itikadı ihlal edip, şahadet ve âmel ederse, o münafıktır, Eğer şahadeti ihlâl ederse Kâfirdir. Eğer ameli ihlal ederse fâsıktır[68]. demektedir. Burada fâsıkın derecesi, kâfirle mü'min derecesi arasında bulunuyor demektir.

Mutezile (واتقوا يوماً لا تجزى نفسٌ عن نفسٍ شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولاهم ينصرون[69]) âyetine istinad ederek, âhirette ehli kebâire şefaâtı inkar etmişlerdir[70]. Bu da adl esasına bir nakiza kondurmamak içindir. Allah'ın her işte insanların yararına olan şeyleri yapması, va'dini ve vaîdini yerine getirmesi vâcibtir. Binaenaleyh O, günahkara ceza, hayır işleyene mükafat vermeğe mecburdur. Bu yüzden de günahları affedemez. Onlar (ختم الله على قلوبهم[71]) âyetindeki (ختم) işinin çirkin bir iş olduğunu ve onun Allah'a isnadının doğru olamıyacağını ileri sürdüler. Allah bu gibi çirkin şeyleri yapmaktan (إن الله لا يأمر بالفحشاء[73]) (وما انا بظلاّم للعبيد[72]) âyetlerine göre münezzehtir diyerek (الختم) kelimesini Hakkı kabulden menetmek manasına alarak, Allaha isnadını mecaz yoliyle te'vile kalkıştılar. Bunun manası, Hakkı kabulden men eden şeytan veya kafirdir. Bu kelimenin Allah'a isnadının sebebi, Allah'ın onlara kudret ve kuvvet vermesindendir diyorlar[74]. Zaten onlara göre, insanların kâfir

66 *Tenzihu'l-Kur'ân*, s, 96.
67 Bakara sûresi, 3.
68 *Tefsiru'l-Keşşaf*, I/30-31; *Duha'l-İslâm*, III/62-63.
69 Bakara sûresi, 48.
70 *Tefsiru'l-Keşşâf*, I/102.
71 Bakara sûresi, 7.
72 Kâf sûresi, 29.
73 Arâf sûresi, 27.
74 *Tefsiru'l-Keşşâf*, I/38-40.

ve müslîm olmaları gibi iyi veya kötü işler Allah'a isnad edilemez. Bu fena işlerin hâliki insanlardır ve insanlar mutlak bir iradeye maliktirler. İnsanın bu işleri işlemeğe yeter gücü, kendisinde evvelden mevcuttur. Sorumluluğun sebebi de budur. Sevap ve ceza görmek ise bunun sonucudur ve bunları yerine getirmenin Allah'a vâcib olduğunu söyler.

Emri bi'l-Ma'rûf ve nehyi ani'l-Münker esasında bütün müslümanlar, Allahın şu (ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون [75]) emrine iştirak ederler. Yalnız, bu hususu anlayış ve tatbik ilk devirden beri çeşidlidir. Sahabeden bazıları, emri bi'l-Maruf ve nehyi ani'l-münkere, kalb ve lisanla iştirak edip, fiili olarak el ve kılıçla iştirak etmemişlerdir. Sa'd ibn Ebi Vakkas, İbn Ömer, Usame ibn Zeyd, Muhammed ibn Mesleme bu görüşte idiler. Bunlar ilk günlerde zuhur eden fitne hadiselerine fiilen iştirak etmemişlerdir [76]. Bunlar hâdiselere karışmadıklarından, mutezile kelimesinin lugat manası olan, bir tarafa çekilip tarafsız kalma manasının ilk muhatabı oldukları halde, onların bu fikri sonradan tekamül eden kelâm mutezilesi tarafından kabul edilmemiştir. Onlar dâima şiddet ve kuvvet kullanmak taraftarıdırlar. Şunu da belirtmemiz lâzım gelir ki, aynı fırka mensublarının fikirlerinin birbirine uymadığını da müşahede ediyoruz. Meselâ Mutezile cennet ve cehennem hakkında ümmet fırkalariyle ittifak edip, Ebu Huzeyl el-Allaf (Ö.226/840) dan başka kimse, onların fâni olacağını söylememektedir. Bu fikir.Ebû Huzeyl'e, Cehm ibn Safvan'dan gelmektedir. Çünkü O, cennet, cehennem ve onların ehilleri fena bulacaklardır [77] demektedir. Cehm ise bu fikri hristiyanlıktan almıştır. Kilise ebedi azab meselesiyle uğraşmış, yunan kilisesi büyükleri ebedî azabı inkar etmişlerdir [78]. Bazen de ayrı ayrı fırkaların bir fikirde birleştiklerini görüyoruz. Meselâ mutezile ve Hariciler, emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker meselesinde ittifakları gibi.

Şiîler : İlk devirde Şia siyasi bir fırka idi. Bunların görüşüne göre Ali diğerlerine nazaran hilafete daha lâyıktı. Bu görüş sahabe arasında dahi mevcuttu. Selmânı Fârisi (Ö.32/652), Ebû Zer el-Gıfari (Ö.32/652), el-Mikdâd ibn Esved (Ö.33/653) gibi sahabe Aliyi hilafete daha lâyık görüyordular [79]. Yabancı unsurlar -bilhassa Yahudiler ve İranlılar- arap

75 Âli İmran sûresi, 104.

76 *Duha'l-İslâm*, III/64.

77 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Mısır, 1347. IV/69–70.

78 *Duha'l-İslâm*, I/363–364.

79 Aynı eser, III/209.

sultasını ve onların mülklerini izale etmeğe çalışıyorlardı. Araplarla iranlılar arasında, islamdan önce de düşmanlık, mufaheret ve bir birini küçük görmekten zuhur eden mücadeleler vardı. İranlılar, arab hakimiyeti altına girince her türlü fırsattan istifade edib bu hakimiyeti yıkmağa uğraşmışlar, Hatta maksatlarını tahakkuk ettirebilmek için, bir çoğu zâhiren müslüman olmuşlardı. Onların ilk fenalığı Hazreti Ömeri katletmeleriyle başlar ki, sonradan bu metod Batıniyye vasıtasiyle, mühim şahsiyetleri öldürmek gibi bir safhaya intikal ettirilmiştir. Emevi hükümetinin şiddetli bir arab milliyetçiliği siyaseti, mevâli denilen grubun, bu durumdan müteessir olarak ekserisinin şia'ya geçmesi ve aynı zamanda, İran hükümdarlarının kanının, halkın kanı gibi olmadığı inancı, onları tamamen şia akidesine celbetti. Sonra, şia'daki er-Rec'a fikri yahudi İbn Sebe'den gelmektedir. Çünkü yahudilere göre Hazreti İlyas göğe çıkmıştır, dönüp dini ve kanunu iade edeceği inancı vardır. Bu inanç Şia indinde neşvü nema bulup, Mehdiyi Muntazır fikrine kadar ulaşmıştır[80]. Şia birçok karışık kısımlara ayrılmışsa da, bu kısımlar arasındaki ihtilaf iki esasda toplanabilir. 1 ncisi Ali'nin hilafete daha lâyık olup, diğer halifelerin durumu. 2 ncisi Aliden sonra gelen oğulların ve torunlarının hangisi imamete daha lâyık olduğu meselesidir. Biz burada bunların tafsilatına girişecek değiliz.

Yukarıda zikrettiğimiz gibi, Şia'nında kendi mezhebleri zâviyesinden yapmış oldukları Kur'an tefsirleri vardır. Goldziher, ilk müdevven Şia tefsiri olarak, Câbir el-Cu'fi(Ö.128/745)[81] ninkini göstermektedir. Bu söze ilâve olarak, bu tefsir bu gün mevcud değildir, ancak ondan müteferrik nakiller biliniyor demektedir[82]. İbnu'n-Nedim şia için, Muhammed el-Bâkır (Ö.113/731)a nisbet edilen bir tefsirin olduğunu söylüyor[83]. Brockelmann ise, Şia imamlarından olan Zeyd ibn Ali(Ö.121/738)[84] Ca'fer es-Sadık (Ö.148–763)[85], Ali İbn Muhammed el-Askeri (231–260/845–874)[86] ye âit tefsirlerin muhtelif kütüphanelerde mevcudiyetinden bahsetmektedir. Bu gün elimizde mevcud matbu ve tam olan bir şii tefsiri, Abu'l-Hasen Ali ibn İbrahim ibn Hâşim el-Kummi'ninkidir[87].

80 *Duha'l-İslâm*, I/356,

81 Bkz. *Esmâu'l-Müellifin*, I/249.

82 *Mezâhip*, s. 303.

83 *el-Fihrist*. s. 50.

84 *Brock. Suppl.* I/313-314.

85 *Brock. Suppl.* I/104.

86 *Brock.G.* I/203; *Suppl.* I/333.

87 *Brock. G.*I/205. *Suppl.* I/336. Bu eser taş basması olarak 1311 ve 1313 de Tahranda basılmıştır. 1315 senesi Tebriz tab'ıda mevcuttur.

Buna hicri 6 ncı asra âit olan Radiyyuddin Ebû Ali el-Fadl ibn el-Hasen Amînuddin et-Tabressi (Ö.548/1153)[88] nin tefsirini de, ilave edebiliriz.

Bu fırka, tefsirlerinde kendi akidelerini savunmuş, sadece kendi imamlarının sözlerine itimad etmişler, daima kendilerini haklı görmüşler ve sadece şiayı hakiki müslüman addetmişlerdir. Bu bakımdan, Kur'an sadece kendileri için nâzil olduğu kanaatı da onlarda belirmiş, hatta bazılarında, Kur'anın tahrif edildiği fikri zuhur etmiştir[89]. Bunlara göre Kur'anın muhtevasının dörtte biri alevilerin işlerine, ikinci dörttebiri düşmanlarına, üçüncü dörtte biri şeriat esasına, son dörttebir ise kısas ve emsale âittir[90] Bu kanaatı benimseyenler daha ziyade müfrid şiilerdir.

Onlar tefsirde, kelimelerin hakiki manlarından ziyade, kendi fikirleini teyid edebilmek için, mecâz ve işaret yolunu tercih etmişlerdir, Meselâ, (انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة و البغضاء فى الخمر و الميسر و يصدكم عن ذكر الله[91]) âyetinde hamr ve meysirden maksad Ebû Bekr ve Ömerdir. (و ورث سليمان داود[92]) âyetinden de Alinin, Peygambere vâris olduğunu istinbat ediyorlar (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة[93]) âyetinden maksad Aişedir diyorlar. (الجبت و الطاغوت[94]) lafızları, Muaviye ve Amr ibn el-Âs'dır diyorlar. (فقلنا اضربوه ببعضها[95]) âyetinin Talha ve Zübeyr hakkında olduğunu söylüyorlar[96]. Bu hususta misaller daha pek çoktur[97]. Fakat bu misaller daha ziyade Şianın azgın derecesinde olanlar tarafından rivayet edilmiştir. Mutedil olan Şia bu şekilde hareket etmemektedir. Yukarıda ileri sürülen fikirleri, Tabressi tefsiri ile karşılaştırdığımda hiç birini göremedim. Mutedil olan Şia, gelişigüzel her şey üzerinde değil de, daha ziyade akîde esasları üze-

88 *Brock.G.* I/513. *Suppl.* I/708–709.

89 Mutedil Şia umumi olarak, Osman zamanında istinsah edilen Kur'an-ı kabul etmekte, bazı akide esasları ve birkaç kıraat şekli müstesna ona muhalefet etmemektedirler. Bkz. *Mezâhib*, s. 305.

90 *Mezâhib*, s. 312.

91 Mâide sûresi, 91.

92 Neml sûresi, 16.

93 Bakara sûresi, 67.

94 Nisâ sûresi, 51.

95 Bakara sûresi, 73.

96 Bu misaller için bkz. *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*, s. 85–86.

97 Başka misaller için bkz. *Mukaddime fi usûli't-Tefsir*, s. 22–23.

rinde durmaktadır. Meselâ, ([98] ... اليوم اكملتُ لكم دينكم) âyetini Haccetu'l Veda dönüşü, Peygamberin Gadirhûm mevkiinde kendi yerine Aliyi nasbettiğini ve bununda farzların sonuncusu olduğunu beyan etmektedir[99]. (يا ايها الرسول بلّغ ما انزل اليك من ربك [100]) âyetini de Alinin halifeliğini isbat için ve ona haksızlık yapıldığını teyid edecek şekilde te'vil ediyor. Güya Allah Peygamberine Aliyi halife yapmasını vahyetti, O da eshabından bir cemaata meşakkat vermesinden korkarak bunu gizliyordu. Bunun üzerine yukarıdaki âyetin nazil olduğunu söylüyor [101]. Yine Bunlar (إنما انت منذرٌ ولكل قوم هاد [102]) âyetindeki (هاد) den murad Alidir diyorlar [103].

Bazı şiilerin kanaâtına göre, Ali kıyamet gününden önce tekrar dirilecektir. Katade (Ö.117/735) den nakledilen bir haberde, bir şahıs İbn Abbas'a "Irakta bir grub insan, Alinin kıyamet gününden önce tekrar dirileceğini zannediyorlar ve (و اقسموا بالله جهد ايمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعداً عليه حقاً ولكنّ اكثر الناس لا يعلمون [104]) âyetini bu manada te'vil ediyorlar" dediğinde İbn Abbas "Onlar yalan söylüyorlar, bu âyet insanlar için umumidir. Yemin ederimki eğer Ali kıyamet gününden önce gelecek olsaydı ne onun karılarını nikahlar ve ne de mirasını taksim ederdik" diye cevap vermiştir [105].

Şia, tefsirlerinde Kur'andaki müphematı muayyen şahıslara hamletme hususunda cesaretle hareket etmişlerdir. Bu harekette, müphemat hususunda Alinin en âlim olması sözünün de tesiri olsa gerektir [106]. Bilindiği gibi Kur'anda, Ebu Leheb ve Zeyd ibn Hârise den başka hiç bir şahıs ismi zikredilmemektedir. Bu bakımdan Şia kendi menfaatlarına uygun olarak zem veya medih hususunda pek cömert davranmışlardır [107]. Hatta onlar, Kur'anda ki bazı kelimeleri dahi çıkarlarına göre değiş-

98 Mâide sûresi, 4.
99 et-Tabressi, *Mecmau'l-Beyan fi tefsiri'l-Kur'an*, Tahran 1373. III/159.
100 Mâide, sûresi, 70.
101 *Tefsiru't-Tabressi*, III/223.
102 Ra'd sûresi, 7.
103 *Tefsiru't-Tabressi*, V/278. *Tefsiru't-Taberi*, XIII/63.
104 Nahl sûresi, 38.
105 *Tefsiru't-Taberi*, XIV/66.
106 *Tabakâtu ibn Sa'd*, II_2/121,
107 Bkz. *Mezâhib*, s. 314–319.

tirmeğe cesaret etmişlerdir. Meselâ (أمة) kelimesinin (أئمة) olduğunu ileri sürmüşlerdir [108]. Aşırı şiiler sadece kendilerini alakadar edici âyetler üzerinde değil Kur'anın bütününe tecavüzde bulunmuşlardır.

Umumiyetle, Şianın bir kolu olan Zeyd ibn Ali'yi terk eden gruba Râfiziler adı verilir. Bunların prensiplerinin yahudi esaslarına çok benzediği eş-Şa'biden naklen anlatılmaktadır [109]. Ahmed Emin'de, onların yahudiliğe benzeyen noktalarını mukayeseli bir şekilde anlatmaktadır [110].

Hâriciler : Bu fırka da siyasi sebeblerle meydana gelmiştir. Hakemân meselesinde bu kimseler Hazreti Aliye itiraz edip (إن الحكم إلا لله [111]) âyetine göre hakem ancak Allah'dır demişler Buna ve ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون [112]) âyetine muhalefet ettiğinden dolayı Aliyi tekfir etmişlerdir. Ali ile aralarında ceryan eden münazara ve sonra Abdullah ibn Abbasın haricilere gönderilerek, şüphelerini (يحكم به ذوا عدل منكم)[113] (فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها)[114] âyetlerile izaleye çalışması onları daha çok dalalet bataklığı içinde bocalatmaya sebeboldu. Siyasi yönden Hâricileri, Şianın bir aksülameli olarak görebiliriz. Zira, Şia Alinin ölmezliğine veya kıyamet gününden önce tekrar dirileceğine inanırken, bunlar Aliyi öldürmeğe kadar ileri gitmişlerdir. Onlara göre büyük günah işleyen kâfirdir, amel de imandan bir cüzdür. Ebû Bekr ve Ömerin hilafetini, Alinin de hakeman hadisesine kadar olan halifeliğini kabul edip diğerlerine küfretmektedirler. Hâriciler sonraları bir çok grublara ayrılmış, hayatları dâima mücadele ile geçmiştir. Hâricilerin en şiddetli bir kolu olan Ezârika zinada recmi iptal eder, hırsızın elini omuzundan keser ve kadın adet halinde iken ona orucu ve namazı vâcib kılar[115].

Hâricilerin ekserisi bedevi araplar olduğundan, ibadet ve taâtta fevkalâde şiddet ve taâssub göstermişler, hiç müsamaha etmeksizin daima kılıçla mukabele etmişlerdir, Câhil, ilmi anlayışları dâr, nasihat ka-

108 *Mezâhib*, s. 307.
109 *el-Fasl*, II/91.
110 *Duha'l-İslâm*, I/353.
111 Enâm sûresi, 57.
112 *Mâide sûresi*, 44.
113 Aynı sûre, 95.
114 Nisâ sûresi, 34.
115 *el-Fasl*, IV/144.

bul etmez bir güruh olduklarından, Kur'ânı daima reislerinin anladıkları şekilde kabul etmişlerdir. Bu anlayışsızlıklarının neticesi olarak ilk asırdan itibaren, islâm devletinde huzursuzluk âmili olmuşlardır.

Bunlar kendi görüşlerini savunan bazı tefsirler meydana getirmişlerdir. Hâricilerin kollarından biri olan İbâdiyye mezhebi sâliklerinin meydana getirdikleri eski ve yeni tefsirlerden bazıları şunlardır:[116]

Tefsiru 'Abdirraman ibn Rüstem el-Fârisi[117] (Hicri III cü asır ricali),

Tefsiru Hûd ibn muhkem el-Hûvarî[118] (Hicri III asır ricâli),

Tefsiru Ebî Ya'kûb, Yusuf ibn İbrâhim el-Vercülâni[119] (Hicri VI ci asır ricâli),

Yine son asır ricâlinden olan Muhammed ibn Yusûf Itfiyyiş'in, *Dâ'i'l-Amel li yevmi'l-Emel*[120], *Himyanu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Maâd*[121] ve *Teysîru't-Tefsir'i* zikre şayandır[122].

* *
*

Yine islâm memleketlerinde yaşayıp, aslı islâmi olmayan bir takım fırkalar vardır ki bunlarda Kur'anı kendilerine perde yapmağa çalışarak bekalarını sağlamak istemişlerse de, mezhebleri Kur'ana aykırı olduğundan dâima gizli kalmağa çalışmış ve aslî fikirlerini gizlemişlerdir. Bunlardan islâm tarihinde en çok yaşayanı Bâtinilerdir. Bunların dayandığı esas, lafızların delâlet ettiği ve herkes tarafından anlaşılan bir zâhiri mana, bir de yüksek tabakanın anlayabileceği bâtıni manayi Kur'an ve hadisin ihtiva etmesidir. Bunlar daha ileri giderek, Kur'an ve hadisten maksat onların bâtıni manalarıdır demişlerdir. Bâtınilere göre gusulün manası, ahdi yenilemek; temizliğin manası, kendi mezhebleri dışındaki akîdelerden teberri etmek; teyemmüm, dâi'yi veya imamı müşahade etmeğe me'zun olmak; oruç, sır saklamak; Kâbe, Peygamber; bab, Ali; Safa ve Merve, Peygamber ve Ali demektedirler[123]. Halbuki

116 Bkz. Muhammed Husayn ez-Zehebî, et-Tefsir ve'l-Müfessirûn, Kâhire 1381/1961, II/-315-316.

117 Bu eser bugün ktp'lerde mevcud değildir.

118 eser Mağribdeki İbâdiler arasında tedâvüldedir.

119 Mevcûdu yoktur.

120 Müellifi tarafından tamamlanmamıştır.

121 Mısırda, Daru'l-Kutubi'l-Mısriyyede 13 cilt olarak bulunmaktadır. eser 1314 senesinde Zencibarda basılmıştır.

122 7 cilt olarak Daru'l-Kutubi'l-Mısriyyede bulunan bu eser,aynı zamanda neşr edilmiştir.

123 *Tefsiru'l-Kâsımi*, I/67-68.

Hazreti Peygamber, Müslümanların kendisinden sonra yaptıkları gibi, Kur'anı Kerimden ne ayrı ayrı manalar çıkarmağa koyulmuş ve ne de müteşabih âyetlerden uzun uzun bahsedip derinliklerine inmek istemiştir. O, dini yaymak, imana çağırmak, kanunlar koymakla vazifelendirilmişti. Amma kalplerinde eğrilik bulunup fitne yaratmak isteyenler, Kur'andaki müteşabih ve müşkil ayetlerin ardına düşerek onları heva ve heveslerine göre izah etmekten çekinmişlerdir. Fırkaların bu tefsirlerinde, tefsirin esas ve asil hedefinden nekadar uzaklaşmış olduğu açık olarak görülmektedir.

b) Mutasavvıflara Göre Tefsir.

Burada, tasavvufun islâmda olup olmadığının münakaşasına girişecek değiliz. Kanaatımca böyle bir hareket islâmın kendi bünyesinde yoktur. Yalnız islâmda zühd ve takva hareketi Sahabe devrinde dahi mevcuttu. Onlardan bir kısmı ihsan derecesine[124] nâil olmak için, dünyevi nimetlerden kendilerini mahrum etmeğe ve meşakketlere katlanmaya başladılar. Onlara göre ihsan, iman ve islâm derecelerinin üstünde idi[125]. Osman ibn Maz'un ve onun gibiler bu dereceye ulaşmak için, Allah'ın helal kıldığı bazı nimetleri kendilerine haram ettiklerinden, ta'zir makamında (يا ايهالذين امنوا لاتحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين[126]) âyetinin nâzil olduğuna şâhid oluyoruz[127]. Yine Peygamberin, Abdullah ibn Amr ibni'l-âs'ın her gün oruç tutmasına mani olduğunu görüyoruz[128]. İslâmın ilk devrinde görülen bu zühdün şiddetlenmesine Peygamber mâni olmuştur. Böyle akla hitab eden bir dinin bünyesinden, vicdan ve mükaşefe yollariyle neticelere ulaşmaya çalışan tasavvufun zuhuru imkânsız görülmektedir. Ama Peygamberin vefatından sonra nasıl imanda bir zayıflama meydana gelmişse, devrin siyasi olaylarının tesiriyle zühd ve takva sahasında da aşırı bir durum husule gelmiş olabilir. Hele bunlara, kökü islâmi olmayan yabancı -bilhassa Yeni Eflâtunculuk ve Hind- tesirleri inzimam edince, İslâmiyette din ile mümkün mertebe uzlaştırılmağa zorlanan bir tasavvuf hareketini görmemek mümkün değildir. Hârici tesirlerle bu zühd hareketi felsefeleşmiş, bunda makam-

124 Ömer ibnu'l-Hattab'dan rivayet edilen bir haberde, Cebrail Peygambere gelerek islâm, iman ve ihsan nedir diye soruyor. Peygamber de lâzım gelen cevabları veriyor. Fazla tafsilât için bkz. *Sahihu Müslim*, I/37.

125 *Şifâü's-Sâil*, Mukaddime (ز)

126 Mâide sûresi, 87.

127 Bkz. *Tefsiru't-Taberi*, VII/7.

128 *Sahihu'l-Buhâri*, III/52–53. *Sahihu Müslim*, II/814–816; *Sünenu ibn Mâce*, I/544; *Müsnedu Ahmed*, II/164, 189, 190.

lar ve dereceler meydana getirilmiştir [129]. İlk mütasavvıflar imkan nisbetinde şeriâtı iltizam etmişlerse de, sonradan gelenlerin bir kısmı masiyet ve küfre kadar varmışlardır. Meselâ Hallac'ın Haccı inkâr ile itham olunması gibi [130].

Mutasavvıflar Kur'an tefsirinde, âyetlerin zâhiri manasından ziyade bâtını üzerinde durmuşlardır. Onlar zâhir mana ile maksada ulaşmaktan ziyâde, ihtilafa düşüldüğünü görmüşlerdir. Bu bakımdan menkul tefsire itibar etmemişler, sadece lûgavi delaletler bakımından onların nahvi terkiplerine temessük etmişlerdir. Bunların tefsiri işâri (sembolik) bir tefsirdir[131]. Tefsirde, Bâtınilerden ayrıldıkları nokta, şudur: Mutasavvıflar bâtini manalar veriyorlarsa da, zâhiri manayı tamamen hükümsüz addetmiyor ve şeriat için lüzumlu görüyorlar. Bâtıniler ise şeriatı bertaraf etmek için, tefsirden murad zâhiri olan değil, bâtını olandır diyorlar. Mutasavvıflar çok kere bâtıni manayı kullanırken, zâhiri manayı nefy edecek şekilde kullanmıyorlar. Zâhir ve bâtın mana, fırkalar arasında sonradan çok istismar edilmiştir. Halbuki bir birinden ayrı manalar zuhur edecek şekilde bu iki kelimeye başka başka anlamlar vermek islamın ruhu ile uyuşamaz. eş-Şatibi (Ö.740 /1383) ye göre, zâhirden maksad onu okumak, batın ise Allah'ın burada ne murad ettiğini anlamaktır. Zira Allah Taâlâ (O kavme ne oluyorki hiç bir sözü anlamağa yanaşmıyorlar) [132] âyetiyle, kendi kitabının ne olduğunu anlamıyorlar demektedir [133]. Yine kâfirler (بعوضة) (عنكبوت) kelimelerinin mücerred zâhir manasını anlamaktadırlar, fakat Cenabı Hakkın bunlarla kasteddiği esas manayı anlamamakta ve o âyetlerle istihzâ etmektedirler.

Mutasavvıflar her âyet için zâhir, bâtın, hâd ve muttala' gibi dört mana olduğunu ileri sürmektedirler. Zâhirden maksat tilâvettir. Bâtından maksat anlayıştır. Hâd, helal ve haram hükümleridir. Müttala'dan maksat da Allah Taalanın muradını anlamaktır. Bu ibare bir tasavvufi tefsirde bir mutasavvıfın sözü olarak geçerken[134], başka bir tasavvufi tefsirde ise bu söz Hazreti Aliye atfedilmektedir[135]. Demek ki, onlarda

129 Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, Mısır 1955, II /58.

130 Aynı eser, II /64.

131 Misaller için bkz. *Mezâhib*, s. 249 ve dv.

132 Nisâ sûresi, 78.

133 *el-Muvafakât*, III /382.

134 et-Tüsteri, *tefsir*, Mısır 1329. s. 2-3. [Bu haberin el-Hasen el-Basri'den mevkûf veya mürsel olarak nakledildiği zikredilir. Bkz. İbn Taymiyye, *Risale fi İlmi'l-Bâtın* (Mecmuatu'r-Resâili'l-Muniriyye) s. 230]

135 es-Sülemi, *Hakâiku't-Tefsir*, İstanbul Veliyyuddin efendi Ktp. No. 148, (yazma). v. 3a.

kendi hareketlerini tasvip için sahabeye ve Peygambere atıf yapmaktan çekinmemişlerdir. Bu hususda İbn Hazm, Kur'anda bâtın yoktur, Peygamber şeriatte hiç bir şeyi gizlememiştir[136]. demektedir.

Tasavvuf sahasında bir çok tefsirler meydana gelmiştir. Bunların ilki Ebû Muhammed Sehl ibn Abdillah et-Tüsteri (Ö.283 /896) nin *tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*'idir[137]. Meşhur olan diğer tasavvufi tefsirler şunlardır: Ebû Abdirrahman Muhammed ibni'l-Huseyn ibn Musa as-Sulemi el-Ezdi en-Neysâbûri (330–412 /941–1021)nin *Hakâiku't-Tefsir*'i[138], Muhammed el-Kuşeyri (ö.465 /1072) nin *Letâifu'l-İşarât bitefsiril-Kur'an*'ı[139] Muhyiddin ibnu'l-Arabi (560–638 /1165–1240)nin Kur'ana dair yazdığı eserlerdir[140].

c) **Lugatçılara göre tefsir.**

İslâm devleti fütuhattan sonra, muhtelif ırka mensub muhtelif dil ve medeniyetlere sâhip cemiyetler arasında geniş bir devlet şeklini alınca, arab dili yavaş yavaş bozulmağa başlamış bunun üzerine dil kâidelerinin kayıd ve zabtına, lafızların cem'ine lüzum görülmüş ve arab olmayanlar buna daha ziyade muhtaç olmuşlardır. Çünkü arablar yaratılıştan sahip oldukları meleke sayesinde, kâideler öğrenmekten ve kelime ezberlemekten müstağni idiler. Bu sebebden dolayı arab dili ilimleriyle daha ziyade arab olmayanlar meşgul olmağa başlamışlar, edebiyat ve lisan âlimlerinin çoğunluğunu da bunlar teşkil etmişlerdir. Müslümanların her türlü ihtiyaç karşısında muhatab olarak gördükleri Kur'anı Kerimi, kolay okuyup anlayabilmek için onun yazısı, nokta ve harekeleri mevzubahs edilmiş, hatta onu tefsir etmek ve iyi anlayabilmek için arab edebiyatına müracaat edilmeğe başlanmıştır. Diğer taraftan arab olmayan müslümanların, bu kitabı ve dilini anlamaları için talim ve tedrise ihtiyaçları vardı. Arab dili gramerini tesbit etme işinde, bu karışıklıklı münasebetlerin mühim rolü oluyordu. İbn Haldûn bu hususda "Müslümanlar diğer kavimlerle karıştıktan sonra, onların melekeleri değişti. Müslüman olan başka kavimlerin, arabın bu meleke ve konuşmasına aykırı olarak tekellüm etmeleri bu melekeyi bozdu. Çünkü işitmek, dilde melekenin asıl temelidir. İlim adamları bu melekenin büsbütün değişmesinden ve aradan uzun zaman geçmesi sonunda, Kur'an ve hadisi anlayamıyacak dereceye gelmekten korktukları için, arablar, sözlerini

136 *el-Fasl*, II /91–92.

137 Bkz. *Mezâhib*, s. 238 ve *Brock. Suppl*, I /333.

138 Bkz. *Brock. G.* I /218. *Suppl.* I /361.

139 Bkz. *Brock. G.* I /566–567. *Suppl.* I /770–772.

140 Bkz. *Brock.* G. I /571–582. *Suppl.* I /790–802.

ve cümlelerinin kullanış şekillerinden faydalanarak bu melekenin korunmasına hizmet eden arap dilinin kural ve kanunlarını ortaya koydular"[141] demektedir.

Arab filolojisi hicri ikinci yüzyıldan itibaren gelişmeğe başlamış Ebû Amr ibnu'l-ʿAla (Ö.154/770), İsa ibn Amr es-Sakafi (Ö.149/766), Sibeveyh (Ö.180/796) ve el-Ahfeş (Ö.177/793) gibi şahsiyetler arab grameri hakkında eserler meydana getiriyorlardı. Diğer taraftan Halil ibn Ahmed (Ö.170 veya 175/786 veya 791) de bir taraftan arab dilinin lugatını yazıyordu. Onun "*Kitâbu'l-ʿAyn*" adlı eseri[142] ilk lûgat kitabı addedilir.

Bu lûgat ilimleri, islâmiyetle doğmuş olan Basra ve Kûfe şehirlerinde çok gelişmiş, bu iki mekteb arasındaki fikir münakaşaları, sarf ve nahiv de olduğu gibi ilmin diğer sahalarında da mensuplarını müsabakaya sürüklemiştir. Peygamberden ve sahabeden nakledilen tefsir bütün Kur'anı içine almaz. Çünkü onlar, zamanlarında müşkil olan ayetleri tefsir etmişlerdir. Daha sonra bu müşkiller artarak, tefsir bütün Kur'ana teşmil edilince, arab dili ve onun üslûplarından ve Peygamber devrinde zuhur eden tarihi hadiselerden faydalanmışlardır. Müslümanlar için her sahada esas olan Kur'an, lafızları bakımından da arab dili için bir esas idi. Yani Kur'anı Kerim filolojik tetkiklere mevzu oluyordu. Sırf dil bakımından yapılan tefsirler, ekserisi kaybolan *Garību'l-Kur'ân* adında bir çok eserlerin mevzuunu teşkil etti[143]. Bu devirden itibaren filolojik yönden, *İ'râbu'l-Kur'ân*, *Garību'l-Kur'ân*, *Maâni'l-Kur'ân* adlı eserler meydana gelmeğe başladı.

Ayetlerin mana ve irablarının tesbiti için arab şiirine başvurma gibi filolojik bir harekete oldukça erkenden teşebbüs edilmiş, bunun bir emri Peygamberi olduğu kanaatına kadar varılmıştı. İbn Abbasdan rivayete göre "Hazreti Peygambere, Kur'anın hangi ilmi daha hayırlıdır diye sorulunca, Kur'anın irabını yapınız, onun garîblerini araştırınız demiştir"[144]. Burada, Peygamber zamanında Kur'anın irabı ve garibleri hakkında bir fikir münakaşasının varlığıyle karşılaşmış gibi oluyoruz. Halbuki o devirde böyle bir durum yoktur. Bu, ikinci asırdaki filolojik faaliyeti gösteren bir haberin Peygambere kadar ulaştırılmış yanlış bir isnadı olsa gerektir. Hazreti Peygamberin şiiri medh ettiğini

141 *Mukaddime*, III/184.

142 *Vefeyât*, II/16–17; *el-Muzhir*; I/76; *Duhal-İslâm*, II/269 ve dv.

143 *İslâm Ansiklopedisi*, I/537.

144 Ebû Hayyan el-Endelûsi, *Tefsiru Bahri'l-Muhit*, Mısır, 1328, I/12–13; *Mukaddemetân* s. 261.

gösteren haberler eksik değildir. Mesela, Peygamber "Şiirde hikmetler, sözde câzibe vardır"[145]. diye buyurmuştur. Hazreti Ömer de "Ey insanlar, cahiliyetteki şiir divanı ile uğraşınız, orada kitabınızın tefsiri vardır"[146] demiştir. Bütün bunlar, ikinci asırdaki filolojik faaliyetlerin ilk hazırlığı olarak kabul edebiliriz.

Bir taraftan Kur'an kıraatındaki faaliyetler genişlerken, fukahâ delillerini Kur'andan istihraç ediyor. Filologlar Kur'anın garîb kelimelerini ve kâide dışında kalan nahvi meselelerini cevaplandırmağa çalışıyorlar, bunun için de eskiden beri gelişmiş olan şiire başvuruyorlardı. Şiire başvurma işinin, sahabe devrine kadar çıkarılmak istendiğini İbn Abbas faslında zikretmiştik. Şiirle âyetlerin manasını açıklama gibi bir yola tevessül eden nahviyyûnun bu hareketini beğenmeyenler "siz şiiri Kur'an için bir asıl yaptınız, Kur'anda zemmedilen bir şey nasıl olur da ona delil getirilir dediler"[147]. el-Kâdi Ebu Bekr el-Bâkillâni (Ö.403 /1012), şiirle Kur'anı izah etmek mekruhtur demiştir[148]. Bunlara cevap olarak "Biz sizin zannettiğiniz gibi şiiri Kur'an için bir asıl yapmadık, belki Kur'andaki garib kelimeleri şiirle açıklamayı murad ettik"[149] denilmektedir. Ebu Bekr el-Enbari (Ö.328 /940) de bunlara karşı, sahabe ve tâbiûnden bir çokları Kur'anın gariblerini ve müşkillerini, şiirden hûccet getirip hallettiler diyor[150]. Kur'an âyetlerindeki garib anlaşılması zor bir takım kelimelerin tefsiri için, arab şiirine müracaât etmek ihtiyacı kendini hissettirmiştir. Göçebe ve bedevi arablar arasında kullanılan şiir ve diğer kültür unsurlarını toplayıp kültür merkezlerine yığmak ve gelişmekte olan tefsir, hadis, nahiv ve lugat ilimlerinde kullanmak icab etmişti.Kur'an tefsiri için şiirden faydalanıldığı gibi, yeni teşekkül eden sarf ve nahiv ilimleri içinde, Kurandan misaller getirilmeğe başlandı. Hatta Sibeveyhin Kur'andan 300 şâhid topladığı söylenir. Daha sonra bedi, beyan ve maâni ilimleri Kur'anın üslubu ile teyid olunmuştur[151].

Lugatçı ve nahivciler, Kur'an tefsirinde müşkilata uğranılan kelimenin iştikakı, gerek irab ve gerekse manası bakımından uğranılan güçlüğü ellerindeki imkânlar nisbetinde gidermeğe çalışmışlardır. Bir kelimenin manasını izah için o kelimenin şiirde veya arab dilindeki isti-

145 *Musnedu Ahmed*, I/269, 273.
146 *Tefsiru'l-Kâsımi*, I/101.
147 *el-Itkân*, I/149.
148 *el-Burhân*, v. 74a.
149 Muhammed Fuâd Abdu'l-Bâki, *Mu'cemu Garibi'l-Kur'an...* s. 234.
150 Aynı yer.
151 Curci Zeydan, *Târihu âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye*, Kahire, 1957. II/17.

malini araştırmışlar, onunla âyetin izahını kolaylaştırmışlardır. Hakiki manada kullanılmıyan kelimenin ne gibi bir anlamda kullanıldığını da araştırmışlardı. Yani mecâz anlamı, bir metod altında toplanmağa başlamıştır. Bunlar Kur'anın her kelimesi veya âyetin bütün anlamı üzerinde durmamışlar, mecâz, irab gibi hususlarla, manası garib olan lafızları seçmişlerdir. Bazen kelimenin tasrif edilip edilemiyeceğini, iştikakını, hatta bir kelimenin muhtelif manalarda kullanılabileceğini serdetmişlerdir. Bazende kelimenin arab dilinde bilinip bilinmediği gösterilmektedir. Lûgatçıların bu şekilde hareketlerinin gayesi, Kur'an kıssalarını lüzumsuz olarak araştırma meşguliyetinden ve aynı zamanda âyetin anlaşılmasını temin edecek sebebi nüzûller müstesna, geniş olarak sebebi nüzule dalmaktan alıkoymak, doğrudan doğruya âyetin anlaşılmasını temin etmek içindir.

* * *

Daha ilk devirden itibaren başlıyan muhtelif tefsir hareketleri, tefsir yapan şahsın durumunu gösterdiği gibi, yaşamış olduğu cemiyetin bir âyinesi olmuştur. Bu bakımdan Kur'an tefsiri şahsın ve cemiyetin durumuna göre değişmiş ve daha ilk günlerden itibaren içinden çıkılmaz bir durum arzetmeğe başlamıştı. Her cemiyet devamını sağlayabilmek için Kur'ana istinad ediyor ve hepsi de kendi fikirlerinin doğruluğunu iddia ediyorlardı. Bu arada tabiî olarak bir çok haberler uydurmak icab ediyordu. Bu durum karşısında bazı ciddi ilim adamlarının tefsire karşı olan itimadı sarsılmıştı. Meselâ Ahmed ibn Hanbel (164-241/780-855) "tefsir, melâhim ve megâzi gibi üç şeyin aslı yoktur"[152] demiş tir. Tefsire müteallik binlerce haber toplayan ve Mısırdaki Ali ibn Ebi Talha (Ö.143/760) nın tefsir nüshasını medh eden bu zat, neden dolayı tefsire itimad etmemiştir? Öyle zannediyorumki Ahmed ibn Hanbelin bu sözünde, zihinler için ikaz ve tenbih vardır. Tefsire âit haberlerde, sahih olmayanların sahihlere nisbetle çok olduğunu ve gelen bu haberlerin senet ve metinlerindeki zayıflığa işaret etmek istemiştir. Yoksa, onun maksadı sahih tefsir rivayetlerini nefyetmek değildir. Onun zamanında gerek mezheb tefsirleri gerek İsrâiliyâtla dolu tefsirler o kadar çoğalmıştır ki, İbn Hanbel bu şekilde konuşmak mecburiyetinde kalmıştır. Diğer taraftanda Ali ibn Ebi Talha'nın tefsiri hakkında "Mısırda tefsire ait bir sahife vardır, bu sahifeyi Ali ibn Ebi Talha rivayet etmiştir. Bir kimse bu sahife için Mısıra seyahat etse, seyahatı boşa gitmiş sayılmaz"[153]. Başka bir rivayette "Mısırda Muaviye ibn Sâlihten ri-

152 *Fecru'l-İslâm*, 199.
153 *el-Itkan*, II/223.

vayet edilen *Kitabu't-Te'vil* mevcutdur. Bir kimse Mısıra giderek bu kitabı yazıp geri dönse, o kimsenin seyahatı benim nazarımda batıl sayılmaz"[154] demektedir. Kendisinin Müsned adlı hadis mecmuasında tefsire âit pek çok haberler vardır. Bu durumda onun yukardaki sözünü bütün tefsirlere teşmil edemeyiz.

154 Ebû Ca'fer en-Nahhas, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Mısır 1338. s. 15.

IV. B Ö L Ü M

KİTAB HALİNDE YAZILDIĞI SÖYLENEN TEFSİRLER İLE ZAMANIMIZA İNTİKAL EDENLER

Kaynakların muhtelif vesilelerle haber verdiği, tefsir kitabları yığınından bize kadar gerek kendisi ve gerekse isimleri intikal edenler az değildir. Sahabe arasında temayüz eden şahsiyetlerin, birer tefsir sahibi olduklarına dâir malumatımız hemen hemen yok gibidir. Yalnız İbn Abbasa atfedilen tefsir ise, kendisinden sonra talebeleri tarafından toplanmak suretiyle meydana getirilmiştir. Yani tefsirin tedvin işi sahabe devrinde değil de, onlardan sonraki devirlerde olmuştur. Said ibn Cübeyr, Mücahid ve İkrime gibi bir çok sahısların tefsir kitaplarına sahip olduklarını görmekteyiz[1]. Buna rağmen İbnu'n-Nedimin *Fihristine* istinad ederek, *Neş'etu't-Tefsir fi'l-Kutubi'l-Mukaddeseti ve'l-Kur'an* adlı eserin sahibi, Said ibn Cübeyr'den daha evvel tefsiri olan şahsın İbn Kudame olduğunu yanlış olarak zikretmektedir[2]. Halbuki Zâide ibn Kudamenin vefat tarihi, el-Fihristte gösterildiği gibi (Ö.61)[3] olmayıp, doğru olanı (Ö.161/777)dir[4]. Kaynaklarda ismi geçen tefsirlerin, daha sonraki asırların müfessirlerine, rivayetleri intikal ettiği anlaşılmaktadır. Meselâ, İbnu'n-Nedim (Ö.385/995), es-Sa'lebi (Ö.427/1035) ve Kâtip çelebi (Ö.1017–1067/1608–1656) gibi müellifler eserlerinde bu tefsirleri zikretmektedirler. Hele es-Sa'lebi *el-Keşf ve'l-Beyân* adlı eserinin mukaddimesinde eski tefsirler hakkında kıymetli malumat vermekte ve kendisine kadar ulaşan isnad zincirelerini ve değişik tarikleri göstermektedir.

1 Mücâhidin, tefsirini talebelerine imlâ ettirdiği, kitablarının istinsahı için onları evine götürmeği itiyad edindiği rivayet ediliyor. Bkz. *Takyidu'l-İlm*, s. 105. Said ibn Cübeyr'de "Sahifemle İbn Abbasa gelir, imlâ ile ondan hadis yazardım, dolduğu zaman İbn Abbas imlâ etmekte devam ederse papuçlarıma yazardım" diyordu. Bkz. *Tabakâtu İbn Sa'd*, VI/179.

2 *Neş'etu't-Tefsir*, s. 43

3 *el-Fihrist*, s. 316.

4 *Tezkiretu'l-Huffâz*, I/215; *Esmâu'l-Müellifin*, I/372.

Taberi tefsirinde de bu ilk devrin tefsirleri yer almaktadır. Meselâ, Ali ibn Ebi Talha'nın nüshası gibi. Ekseri hâdis mecmuaları, kitâbu't-Tefsir gibi bir bölümü ihtiva ediyorsa da, terâcimi ahvale taalluk eden eserlerde, bu mecmua sahiplerinin müstakil tefsir kitablarına da sahib olduğunu öğreniyoruz. Ancak bu müstakil tefsir kitablarının, hadis mecmualarındaki kitabu't-Tefsir bölümleriyle karşılaştırma imkânını bulamadık. Bunlar bir birinin aynı olacağı gibi, ayrıda olabilirler.

Bu tefsirlerden bir kısmı zamanımıza kadar intikal etmiş, bir kısmında intikal etmeyip, sadece kitap halinde olduğunu muhtelif kaynaklardan öğreniyoruz. Biz burada Taberiye kadar olan tefsirlerin bize intikal etmiş olanlarından muhtasar olarak bahsedecek, intikal etmiyenlerinde en meşhurlarını kronolojik olarak göstereceğiz.

1 – ZAMANIMIZA İNTİKAL EDEN TEFSİRLER.

Zamanımıza intikal eden tefsirler, ya doğrudan doğruya tefsir ismiyle veyahutta Maâni'l-Kur'an, Garîbü'l-Kur'an gibi isimlerle intikal etmişlerdir. Bu eserlerin bir kısmı basılmış, bir kısmı ise kütüphanelerde yazma olarak mevcuttur. Şimdi bûnların mahiyetleri hakkında kısa malumat verip, kronolojik olarak sıralayacağız[5].

1 – *Tefsiru Garîbi'l-Kur'âni'l-Mecid*[6], Zeyd ibn Ali (Ö.121/738)

2 – *Tefsiru'l-İmam Ca'fer es-Sadık*(Ö.148/765) Bu eser Muhammed ibn İbrahim ibn Ca'fer en-Nu'mani tarafından toplanmıştır[7].

3 – *Tefsiru Mukâtil İbn Süleyman* (Ö.150/767). İkinci asrın ortalarında, hakkındaki dedikodularla meşhur olan, Ebu'l-Hasen Mukatil ibn Süleyman el-Ezdi, Kur'an tefsirinde de tanınmış bir şahsiyettir. Brockelman'a göre bu gün onun "*Tefsiru hamsi mie âye mine'l-Kur'ân*"[8] adlı eseriyle "*et-Tefsir fi Müteşâbihi'l-Kur'an*" veya "*Sılâtu'l-Kelâm*"[9]ı kütüphanelerde mevcuttur. Yalnız, bu ikinci eser Brockelmann'ın

5 Eskiden kitap halinde olup zamanımıza başka bir eserin için de gelmiş olan sahifeler bu kısımda dercedilmiyecek, İbn Abbas tefsiri ve hususiyetleri daha önce geçtiği için burada tekrarlanmayacaktır.

6 *Brock. Suppl.* I/313–314.

7 Aynı eser, I/321; et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed ibnul-Hasen, *el-Fihrist*, Necef 1356. s. 47–48.

8 Bu kitap Br. Mus. Or. 8033 dedir ve Mansûr ibn Abdilhamid el-Bawardi tarafından neşredilmiştir. *Brock. Suppl.* I/332; *Esmâu'l-Müellifin*, II/470.

9 Bu eser İstanbul Feyzullah efendi ktp. no. 79; Saray ktp. no. 74; Umumi ktp. no. 561; Hamidiye ktp. 58. olduğunu *Brockelmenn Suppl*, I/332 de zikrediyor. Ayrıca Hasan Hüsnü Pş. Ktp. No 17 de de bir nüshası mevcuttur.

dediği gibi et-Tefsir fî müteşâbihi'l-Kur'an (sılâtu'l-Kelam)ı olmayıp, müellifin "*Kitabu't-tefsiri'l-Kebir*"idir. Bunu Massignon'da teyid etmektedir [10]. Mukâtilin, *Müteşabihu'l-Kur'an* adlı bir eserinin mevcudiyetinden haberdarız [11]. Fakat, Ebu'l-Huseyn Muhammed ibn Ahmed el-Malati (Ö.377 /987) nin et-Tenbih adlı eserinde [12] Mukâtilden rivayetle, Kur'anın tezad gibi görünen âyetlerini izah için (باب فى تفسير اختلاف المواضع) (باب تفسير اشتباه التقديم فى الكلام) (باب تفسير متشابه صلات الكلام) başlıklariyle aldığı örnekler, İstanbul Hamidiye ve Feyzullah efendi Kütüphanelerindeki Mukâtil tefsiri [13] nüshalariyle yapılan karşılaştırmada bu misallerin hiç biri görülememiştir.

Fakat yine aynı eserde Mukâtilden alınan bazı kelimelerin manalarının izahı ise hemen hemen aynen tetabuk etmektedir. Yalnız Malatînin sık sık zikrettiği (كل شئ فى القرآن) cümlesi bu nüshada geçmemektedir. Massignon'un "el-Malati, bu örnekleri, Mukâtil'in ya *tefsiri kebirinden* veya daha kuvvetli olarak *Tefsiru Hamsi mie Aye* adlı eserinden almış olması muhtemeldir"[14]. sözüde tatmin edici değildir. Çünkü Tefsiru Hamsi mie âye isminden de anlaşıldığı üzere, ahkâma dâir olan âyetlerin tefsiri olsa gerektir. Halbuki bu misallerde ahkamdan ziyade, Kur'an âyetleri üzerinde şüpheye düşenlerin vehimlerini redd ve Kur'anda geçen bazı müfredâtın manalarını izah vardır. Buna göre, Mukatil'in (كتابه متشابه القرآن) (كتاب الجوابات فى القرآن) (كتاب الوجوه و النظائر) (كتاب نوادر التفسير) (كتاب التقديم و التأخير) (كتاب اقسام و اللغات) (كتاب الرد على القدرية) (كتاب الآيات والمتشابهات) adlı eserlerini, el-Malatinin görmesi ve misallerini bunlardan almış olması daha uygundur.

10 Louis Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'historie de la mystique en pays d'Islam*, Paris 1929, p. 194; *Esmâu'l-Müellifin*, II /470.

11 İbnu'n-Nedim, *Fihristinde* Mukatilin 12 adet eserinin isimlerini zikrederken, bu kitabın ismi de geçmektedir. Bkz. *el-Fihrist*, s. 253–254; *Esmâu'l-Müellifin*, II /470.

12 el-Malatî, *Kitabu't-Tenbih ve'r-Redd ala ehli'l-Ehvai ve'l-Bidâ'*, İstanbul 1936 (tashihu Sven Dedering) s. 44–63.

13 Bu tefsirin Hamidiye nüshası: 487v 31 st. 250X145. 175X82. Yazı talik, Fatiha sûresi ile başlar, Nas sûresile nihayet bulur. Müstensihin ismi ve istinsah tarihi yoktur. Feyzullah efendi nüshası ise, sûrei (كهيعص) ile başlar, Nas sûresiyle nihayete erer. Eser 174v. Satırlar 25 ve 27 arasında değişmektedir. 255X190 ebadındadır. H. 524 senesinde Ebu'l-Kasım İsmail ibn Ebi Ca'fer tarafından istinsah edilmiştir.

14 *Recueil*, p. 194.

Mukâtil ibn Süleymanın yaşadığı devir nazarı dikkate alınacak olursa, elbette onun bazı itikadî mezheb ceryanlarının tesiri altında kalacağı aşikardır. Cebr akidesini, Horasan ve Maveraûnnehr taraflarında yaymağa başlatan Cehm ibn Safvan (Ö.129 /746) Belh'de, Mukâtil ile münasebetlerde bulunmuş ve Mukatilde bir fikir aksü'l-ameli doğmasına sebeb olmuştur. Cehmin tenzih akidesine karşı, teşbih akidesini müdafaa ederek, ileride doğacak olan Mücessime ve Kerrâmilerin esasını hazırlamış oldu[15]. Hatta mücessimeden Hişam İbnu'l-Hakem'in Allah cisimdir, eti, kanı vardır, boyu kendi karışı ile yedi karıştır"[16] sözünü el-Makdisi, Mukatiliyye mezhebinden bahsederken, Mukatil'in söylediğini zannetmiştir[17]. Halbuki müşebbihe ve mücessime mezheblerinin, Allahın sıfatlarının insanınkilere benzediğini veyahutta cismani olduğunu iddia etmelerine sebeb olan (الرحمن على العرش استوى[18]) (يدالله فوق ايديهم[19]) (و يبقى وجه ربك ذوالجلال و الإكرام[20]) (كل شىء هالك إلاوجهه[21]) bu âyetleri, Mukatil tefsiriyle karşılaştırdığımızda teşbih akidesini teyid edecek hiç bir şey bulamamaktayız[22]. Ali ibnu'l Ca'd: "Mukâtil, Allah Taalâ'nın (فان الله هو مولاه و جبريل و صالح المؤمنين[23]) âyetini tefsir ederken, Ebû Bekir, Ömer ve Ali demişti" diyor[24]. Bu âyet Mukâtil tefsirile karşılaştırıldığında, böyle bir şeyin mevcud

15 *İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, yıl 1952 sayı IV, 72–73.

16 Abdul-Kâhir el-Bağdadi, *el-Farku beyne'l-Fırak*, Mısır 1376. s. 41.

17 *İlâhiyat Fak. Mec.* 1952, IV, 72–73. *el-Fark*, (Zahid el Kevserinin notu) s, 139.

18 Tâhâ sûresi, 5,

19 Feth sûresi, 10.

20 Rahman sûresi, 27.

21 Kasas sûresi, 88.

22 الرحمن على العرش استوى : فى التقديم قبل خلق السموات و الأرض يعنى استقر ثم عظم الرب عزّ و جلّ نفسه فقال سبحانه له. (236 a.b.). يد الله : بالوفاء لهم بما وعدهم من الخير. فوق ايديهم. حين قالوا للنبى صلى الله عليه و سلم انا ما بعناك على أن لا نفر و نقتل فاعرف لنا ذلك (397.a) و يبقى وجه ربك ذوالجلال و الإكرام : فلما نزلت هذه الآية قالت الملائكة الذين فى السماء هلك اهل الأرض العجب لهم كيف تنفعهم المعيشة حتى انزل الله تعالى فى القصص كل شىء هالك إلا وجه يعنى كل شىء من الحيوان فى السموات والارض يموت إلا وجهه يقول إلا الله فايقنوا عند ذلك كلهم بالهلاك (415. a) كل شىء هالك الا وجهه : يقول سبحانه كل شى من الحيوان ميت ثم استثنى نفسه جل جلاله بانه تعالى حى دائم لا يموت فقال جل جلاله إلا وجهه يعنى إلاهو. (308. b).

23 Tahrim sûresi, 4

24 el-Hatib el-Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, Mısır 1349, XIII /160.

olmadığı görüldü[25]. Bu bakımdan Mukatil ibn Süleymanın müşebbiheden olması şüpheli görülmektedir. Hatta es-Sekseki böyle bir şüpheye düşmüş, müşebbiheden olan Mukatil'in, müfessir Mukatil olmadığını söylemiştir. Bu fikiri Zâhid el-Kevseri reddetmektedir[26]. Mukâtile âit olduğu söylenen bu tefsirde teşbih akidesinin bulunmayışı, Mukâtilin o akideye sahib olmadığının ka'ti delinin teşkil etmez. Belki o, umumi olan bu tefsirinde akidesini belirtmek istememiştir. Belki de o tefsirini yazdıktan sonra, Cehm'in fikirlerine aksülamel olarak teşbih akidesine kâil olmuş olabilir. Cehm Horasan havalisinde fikirlerini müdafaa ederken, Mukâtil Belh'de meşhur bir müfessir olduğu söylenmektedir[27]. Mukâtilin durumu hakkında gelen haberler okadar değişiktirki, insan ister istemez şüpheye düşmektedir. Onun müşebbiheden olduğu söylenirken, İbnu'n-Nedim, Mukâtil'in Zeydiyyeden olduğunu zikretmektedir[28]. Massignon ise "O, hukuken Zeydi, akide yönünden ise aşırı derecede Cehm'e hasım idi"[29] demektedir. Zeydi olan bir şahsın müşebbiheden olması imkansız göründüğü gibi, Müşebbiheden olan bir şahsın da Zeydi veya Mutezili olması o derece muhaldir. Kâsım ibn Ahmed, İbrahim el-Harbi (Ö. 285/898), Mukâtilin kitablarını benden alır mütalaâ ederdi. Bir gün ona ey Ebâ İshâk, insanların Mukâtile ta'n etmelerindeki sebeb nedir diye sorduğumda, Mukâtile hasedleri yüzündedir, dediğini nakletmektedir.[30] Bu söz ona karşı olan itirazların sebebini göstermesi bakımından çok ehemmiyetlidir.Şu'be, Mukâtil'den hayırla bahsetmektedir.[31] Ahmed ibn Hanbelin, Mukâtil'in Kur'an ilimine vâkıf olduğunu beyan etmesi[32], Şafi'inin tefsirde müracaat edilecek kimsenin Mukâtil olduğunu söylemesi[33], onun itimada şayan bir yönü olduğunu açıkça göstermektedir.

25 فان الله هو مولاه: يعنى وليه. و جبريل : صلى الله عليه و سلم. و صالح المؤمنين و الملائكة بعد ذلك ظهيراً : لنبى صلى الله عليه و سلم يعنى اعوانا للنبى صلى الله عليه و سلم عليكما أن تظاهرتا عليه فلما نزلت هذه الأية هم النبى صلى الله عليه و سلم بطلاق حفصة حين ابدت عليه قال عمر ابن الخطاب رضى الله عنه لو علم الله فى آل عمر خيراً ما طلقت حفصة فنزل جبريل على النبى صلى الله عليه و سلم فقال لا تطلقها فانها صوامة قوان وهى من نسائك فى الجنة فامسكها النبى صلى الله عليه و سلم بعد ذلك. (237 b)

26 *el-Fark* (el-Kevserinin notu) s, 139.

27 *İlâhiyat Fak. Mec.* 1952, IV/, 72–73.

28 *el-Fihrist*, s. 253.

29 *Recueil* p. 164.

30 *Târihu Bağdat*, XIII/162-163.

31 Aynı eser, XIII/161.

32 İbn Hacer el-Askalani, *Tehzibu't-Tehzib*, Haydarabat, 1325.X/279; *Târihu Bağdat*, XIII/161.

33 *Recueil*, p. 164; *Vefeyât*, IV/341; *Târihu Bağdat*, XIII/161; İbnu'l-İmad el-Hanbeli, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbari men Zeheb*, Kahire 1350, I/227.

Onun hadiste şayanı itimad bir şahıs olmadığı söylenmekte, hadîse dâir haberleri, el-Buhâri ve en-Nesâi (Ö. 303/915) tarafından kabul edilmemektedir[34]. Veki' ibnu'l-Cerrâh (Ö.197/812) "Biz mukâtile mülâki olduk, lâkin o yalancı idi, ondan hiç bir şey yazmadık"[35] diyor. Harice ibn Mus'ab "Cehm ile Mukâtil bizim indimizde fâsık ve fâcir idiler"[36] demektedir. Yahya ibn Main'de (Ö, 233/847) onun sika olmadığını söylüyor[37].

Bütün bu rivayetlerden anlaşılıyorki, Mukâtil hâdiste sika değildir ve müşebbiheye kâil olduğu için ta'n edilmektedir. Belki bu kötüleme hareketi onun Cehme karşı durum almasından, yani yeni bir akide ortaya çıkarmış olmasından dolayıdır. Halbuki Mukâtil bu ceryanlardan daha önce Müfessir olduğundan, tefsiri de makbul bir tefsir addedilebilir. İbrahim el-Harbi'den nakledilen bir haberde "Mukâtil, nâsın tefsirini topladığını ve sema olmaksızın onları naklettiğini"[38] beyan etmektedir. Her nekadar, Mukâtil zamanında haberlerin nakli hususunda uyulan yola aykırı bir yol takip etmişse de, onun meydana getirdiği tefsir, zamanındaki tefsir kitablarının bir hülâsası olması bakımından ehemmiyeti hâizdir. Massignon, "Yahudi ve hristiyan kaynaklarına başvurmakta cesaret gösteren ve hakikatte Kur'an tefsirinin belirli kaidelerini bir şekil altında ilk defa toplayan Mukâtil, Mücâhid ve ed-Dahhak vasıtasıle İbn Abbasın talebesi idi"[39] demektedir[40]. Ebû Hâtim Muhammed ibn Hayyan, Mukâtil hakkında "Kur'an ilmini yahudi ve nasaradan alır ve onların kitablarına muvafık kılardı. Kendisi müşebbiheden idi, Allahı mahlukata benzetirdi"[41] demekte İbrahim el-Harbi de, ondan tefsirine hiç bir şey almadığını söylemektedir[42]. İbn Hammad, Süfyan ibn Uyeyne'nin yanında, Mukatilin kitabını gördüm ve ona ey eba Muhammad tefsirde Mukatilden mi rivayet ediyorsun dediğimde, hayır ondan yardım ve delil taleb ediyorum dedi[43]. Bu haber gösteriyor ki,

34 *Recueil*, p. 164.

35 *Vefeyât*, IV/342. *Tarihu Bağdat*, XIII/168; İbn Ebî Hâtim er-Razi, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dil*, Haydarabat, 1371, IV_1/354.

36 *Tarihu Bağdad*, XIII/164.

37 *Vefeyât*, IV/342. *Kitâbu'l-Cerh*, IV_1/355.

38 *Tarihu Bağdat*, XIII/163.

39 Massignon bu söziyle Mukatilin, Mücahid ve ed-Dahhak'ı görmüş olduğunu ve onlardan rivayet ettiğini işaret ediyorsada, onun Mücahid'e ulaşmadığı ve ondan bir şey rivayet etmediği sabittir. Bkz. *Tehzib*, X/281; *Tarihu Bağdad*, XIII/163. ed-Dahhak ise Mukatil in doğmasından dört sene evvel ölmüş bulunuyordu. Bkz. *Vefeyât*, IV_5/342; *Tarihu Bağdat*, XIII/163.

40 *Recueil*, p. 164.

41 *Vefeyât*, IV/343.

42 *Tarihu Bağdat*, XIII/163.

43 Aynı eser, XIII/161.

her nekadar Mukâtilin tefsiri, haberlerin nakili ve isrâiliyâta mütemayil olması bakımından müslümanlar arasında iyi karşılanmıyorsa da, zamanındaki fikir ceryanlarına karşı onda delil aramak ve ondan yardım taleb etmek gibi hususlarda müracaat edilecek bir kaynak olabiliyordu.

Goldziher, Mukâtilin İsra surasinin 58 inci ayetini tefsir ederken israiliyat tesiri altında kaldığını ve gâibden haber verme gibi bir yola tevessül ettiğini söylüyorsa da [44] Bu âyeti, Mukatil tefsirinde kontrol ettiğimizde, el-Makdisiye dayanarak nakledilen bu haberi görmemekteyiz [45] Nedense el-Makdisi, Mukatil'i çok şiddetli olarak itham etmektedir.

Mukâtilin bu tefsirinde, isrâiliyât hariç, itham edilmiş olduğu diğer hususlar varid değildir. Ekseriya ehli kitabı tavsif eden âyetlerde izah veya sebebi nüzul olarak tahsisen şahısları bol bol zikrettiğini görmekteyiz [46]. Bu tefsirde hiç bir mezheb mücadelesi göze çarpmamaktadır. Mukâtil'in, sebebi nüzuller ve âyetin izahlarile beraber, kelimelerin manalarınıda bildirmek gibi bir yol takip ettiğini de görüyoruz. Mukâtile âit olduğu söylenen bu tefsir şu isnad zinciri ile gelmektedir.

اخبرنا القاضى ابوا بكر محمد بن عقيل بن زيد الشهر زورى رضى الله عنه
قال حدثنا القاضى ابو عبدالله محمد بن على بن ذاريج قال حدثنا عبدالخالق
ابن الحسن قال حدثنا عبدالله بن ثابت بن يعقوب الثورى المقرى قال
حدثنا ابى قال حدثنا الهذيل بن حبيب ابو صالح الزيدانى عن مقاتل ابن
سليمان عن ثلاثين رجلاً منهم اثنى عشر رجلاً من التابعين . . . [47]

Mukatilin bu tefsirinde isnad zinciri pek seyrek geçmektedir. Abdülhâlik ibnu'l-Hasen, Ubeydullah [48] ibn Sâbit'in kitabının üzerinde, Mukâtilin şeyhleri olan otuz kişinin isimlerini bulduğunu söylüyor[49], el-Hu-

44 *Mezâhib*, s. 77.

45 و إن من قرية : يقول وما من قرية طالحة او صالحة إلانحن مهلكوها قبل يوم القيامة او معذبوها عذاباً شديداً : اما الصالحة فهلاكها بالموت و اما الطالحة فيأخذها العذاب فى الدنيا : كان ذلك : يعنى هلاك الصالحة بالموت و عذاب الطالحة فى الدنيا. فى الكتاب المسطور : يعنى ام الكتاب يعنى اللوح المحفوظ. فيموت او ينزل بها ذلك. (215 b).

46 Bkz. *Tefsiru Mukâtil*,v. 40 b, 48b, 53a, 134a.

47 Aynı eser, v.1b.

48 Bu tefsirde bu şahıs bazen Adullah ibn Sâbit, bazende Ubeydullah ibn Sâbit şeklinde geçmektedir.

49 *Tefsiru Mukatil*, v.1b (yukarıya dercettiğimiz isnadın sonunda zikredildiği gibi Mukatil ibn Süleyman tefsirini 30 şeyhten almış olup, bunların 12 si tâbiindendir) Bkz. *Keşfü'z-Zünûn*, I/459.

zeyl Ebu Salih'in Mukâtilden naklettiği bu kitabı baştan sona kadar, Abdullah ibn Sâbit'in babası 190 senesinde Ebu Salih el-Huzeyl den işitmiş, Abdullah ibn Sâbit de bu kitabı baştan sona kadar 204 senesinde kendisine okunmak suretiyle işittiğini söylemektedir[50]. Bu tefsirde pek nâdir olarak isnad zincirinin mevcud olduğunu söylemiştik. Acaba bu isnadın her âyette zikredilmeyipte bazı âyetlerde bulunmasının sebebi nedir? Öyle zannediyorum ki, bu tefsir, sema olmaksızın doğrudan doğruya Mukâtilin tefsirinden istinsah edilmiştir. Pek seyrek olarak rastlanan isnad ise, onu semaen gelen haberlere âit olduğunu tahmin etmekteyim. Bazen bir âyetin tefsirinin, Mukatilin kitabından doğrudan doğruya alındığı, aynı âyetin semaen (isnad zikredilerek) de tefsirinin nakledildiğide görülmektedir[51]. Tefsirdeki bazı rivayetlerin Mukâtilden olmadığı açıkça zikredilmektedir. Meselâ, إن الشرك لظلمٌ عظيم (Lokman13) كان ابنه وامراته كافران فما زال بهما حتى اسلما وزعموا ان لقمان بن خالة ايوب. حدثنا عبدالله حدثنا ابى حدثنا الهذيل حدثنى سعيد بن يسير عن قتادة بن دعامة قال كان لقمان رجلاً أفطشوا من ارض الجنة قال الهذيل ولم اسمعه من مقاتل[52] Bazende Mukâtilin içinde bulunduğu isnadla beraber, başka bir isnadda zikredilmekte ve âyetin tefsiri bu iki isnada bağlanmaktadır. Meselâ, حتى مطلع الفجر (Kadir 5) حدثنا عبدالله بن ثابت قال حدثنى ابى قال حدثنا الهذيل قال اخبرنى مقاتل بن حيان عن الضحاك بن مزاحم عن انس بن مالك وعن مقاتل بن سليمان عن الضحاك عن ابن عباس قال الروح على صورة الانسان عظيم الخلق وهو الذى قال الله عزّ وجلّ و يسئلونك عن الروح وهو الملك وهو يقوم مع الملائكة صفاً[53]

Mukâtilin bu tefsiri, elimizdeki Kur'anı Kerimin tertibine göre âyet sırasıyle izah edilmiş, ekseriya kelime manaları ve sebebi nüzulleri belirtilmiş ve âyetlerin fıkhi manaları da gösterilmiştir.

50 *Tefsiru Mukâtil*, v.32b.

51 و اجتنبوا قول الزور : (Hac 30) يعنى و اتقوا قول الكذب وهو الشرك. حدثنا عبدالله حدثنى ابى عن الهذيل عن مقاتل عن عدى فى قوله الزور قال الكذب وهو الشرك فى التلبية . . . . (Feyzullah ef. Nushası v.15b.)

52 *Tefsiru Mukâtil* (Feyzullah efendi nushası), v.53b.

53 *Tefsiru Mukâtil*, v.477b.

4 – *Kitabu Maâni'l-Kur'an*, el-Ahfeş (Ö.177 /793)[54].

5 – *Tefsiru Ebi Zekeriyyâ Yahyâ* ibn Sellam et-Teymi el-Basri (Ö.200 /815). Bu kitab müellifin talebesinden, Ebu Davud el-Attar tarafından toplanmıştır[55].

Brockelmann'ın belirttiğine göre, bu eser yalnız Tunusda bulunmaktadır. Tunus'da bulunmamdan istifade ederek bu tefsiri araştırdım. Tunus Cumhuriyeti dahilinde bu tefsirin tam olmayan birkaç nüshasını tesbit ettim. Maalesef, bu nüshaların hiç biri birbirini tamamlayıp tam bir Kur'an tefsiri meydana getirecek durumda değildir. Eser tam olmamasına rağmen, elimizde mevcud olan kısımlar, müellifin tefsirdeki metodu hakkında bilgi vermeye kâfidir. Bu bakımdan bu eser "*Yahyâ ibn Sallâm ve Tefsirdeki metodu*" adı altında doçentlik tezimizin konusu olmuştur. Yahyanın bu eseri, umumiyet itibariyle, kendinden evvel gelen nakli tefsirlere benzerse de, tezimizde görüleceği gibi, kendinden sonrakilere yeni metodlar verilebilecek tecrübelere girişmiştir[56].

6 – *Garibu'l-Kur'an*, Ebu'l-Hasen Nadr ibn Şumeyl el-Mâzini en-Nahvi (Ö.203 /818)[57].

7 – *Tefsiru Yezid ibn Hârun es-Sülemi* (Ö.206 /821)[58] İstanbul Nuru osmaniye Kütüphanesinde No. 474 de bulunan bir nüshası, o devrin tefsir anlayışıle mukayese edilecek olursa, tamamen asliyetini kaybetmiş bir durum arzettiğini görürüz. Eser Enâm suresinden başlayıp, Yûnus sûresinin nihayetinde son bulmaktadır. 234 v, 31 st, dır.

8 – *Tefsiru'l-Vâkıdi*, Ebu Abdillah Muhammed ibn Ömer el-Vâkıdi (130–207 /747–823)[59].

9 – *Maâni'l-Kur'an*, Ebû Zekeriyya Yahyâ ibn Ziyâd ibn Abdillah ibn Manzur el-Kûfi, el-Ferra (144–207 /761–822). Kûfeliler arasında nahiv, lugat, edebiyat ve diğer fenlerde en âlim olanı idi. Ebu'l-Abbas Sa'leb, (Ö.291 /904) onun hakkında "Eğer el-Ferra olmasaydı, arab dili

54 *Brock. Suppl.* I /165.

55 Aynı eser, I /332; *Tabakâtu'l-Kurra*, II /373.

56 Bu tefsir hakkında fazla bilgi için Bkz. Dr. İsmail Cerrahoğlu, *Yahya ibn Sallâm ve tefsirdeki metodu*, (İlâhiyat Fak. ktp.)

57 *Brock. G.* I /101; *Suppl.* I /161; *Keşfü,z-Zünûn*, II /1204; *Esmâu'l-Müellifin*, II /494.

58 *Brock. Suppl*, I /332, 953 Zu 334; *el-Burhân* v.101a; *Keşfu'z-Zünûn*, I /461; ez-Zebidi, *İthafu's-Sâde ed-Din bi şerhi Esrarı İhyâi Ulûmiddîn*. Mısır 1311. IV /556; Taşköprü zade Ahmed efendi, *Mevzuâtu'l-Ulûm*, İstanbul 1313. I /528.

59 *Brock. G.* I /142; *el-Keşf* v.4b; *el-Fihrist*, 51, *Keşfü'z-Zünûn*, I /460; *Esmâu'l-Müellifin*, II /10; Carra de Vaux, *Les Penseur de l'Islam*, Paris 1923. III /115.

olmazdı. O arapçayı hulasa ve zaptetti" demektedir[60]. Kendisi kültür merkezi olan Kûfede doğdu ve orada yetişti. Ebu Bekr ibn el-Enbari de el-Ferra'nın kitablarının 3000 varak olduğunu zikreder[61]. Câhiz (Ö.255 /868) onun ilmi kelama karşı tab'ı olmadığını söylerken[62], Yâkût er-Rûmî de, O, tasniflerinde felsefe yaptığını ve felsefe lafızlarını kullandığını zikretmektedir[63]. Kendisinin mutezili görüşe meylettiği söylenmektedir[64]. el-Ferra, diğer ilimlerden ziyade nahiv ilminde temayüz etmiştir. O, bu ilmi zamanının otoritesi olan el-Kisâi'den almıştı. Zamanında, nahivde emiru'l-mü'minin mesabesinde idi[65]. el-Ferranın bu sahada eserleri boldur. Fakat biz burada en mühimi olan Mâani'l-Kur'anı[66] üzerinde duracağız. Müellifler, el-Ferranın bu eseri telif sebebini şöyle anlatmaktadırlar: Dostlarından olan Ömer ibn Bukeyr, el-Hasen ibn Sehl'in (Ö.235 /-849) kendisine Kur'andan muhtelif şeyler sorduğunu ve onları cevaplandıramadığını el-Ferra'ya yazıyor. Ondan, bu hususları aydınlatan bir esas veya bir kitab yazıp ona müracaat etmeyi rica ediyor. O zaman el-Ferra dost ve talebelerini toplayıp, size Kur'an hususunda bir kitab imla ettireceğim diyerek bir gün tayin eder. Fâtiha sûresinden başlayıp, Kur'anın nihayetine kadar tefsir etti ve bunun gibi bir kitab hiç kimse tarafından yazılmadı denilmektedir. Bu kitabı, yazanların adedinin sayılamıyacak kadar çok olduğu ve 80 kâdide bu kitabtan bulunduğu zikredilmektedir[67].

Yukarki hâdise ve kitabın ismini teşkil eden terkip, Kur'an anlayışındaki bazı güçlükleri izale etmek için meydana getirildiğini açıkça göstermektedir. Muhammed ibn el-Cehm'in, el-Ferradan rivayetine göre kitabın tam olarak ismi "*Tefsiru Müşkili İrabi'l-Kur'an ve Maâni*"dir [68]. Zaten el-Ferra bu eserinde, evvela kelimenin irabı ile meşgul olup, bu

60 İbnu'l-Enbâri, *Nuzhetu'l-Elibba fi Tabakâti'l-Udeba*. Mısır 1294. S, 127; *Vefeyât*, V /225; *Târihu Bağdad*, XIV /149. *el-Fihrist* s. 99–100.

61 *Nüzhetu'l-Elibba*, s. 135; *Vefeyat*, V /229; *Târihu Bağdat*, XIV /153; *Tezkiretu'l-Huffaz*, I /372.

62 *Vefeyât*, V /228.

63 *Mu'cemu'l-Udebâ*, VII /276.

64 *Vefeyât*, V /228; *Mu'cemu'l-Udebâ*, VII /276.

65 *Târihu Bağdad*, XIV /152; *Mu'cemu'l-Udeba*, VII /278.

66 *Brock. Suppl*, I /178; *Keşfü'z-Zünûn*, II /1730.

67 *el-Fihrist*, s. 99–100; *Târihu Bağdad*, XIV /150; *Vefeyât*, V /226; Yâkût er-Rûmî, bu eserin 4 cüz olarak Ömer ibn Bükeyr için telif edildiğini kaydetmektedir. Bkz. *Mu'cemu'l-Ubeda*, VII /278.

68 el-Ferra, *Maâni'l-Kur'an*, Kahire 1345, (Bu eser Ahmed Yusuf Necati ve Muhammed Ali en-Neccar tarafından, sûresi Fatihadan sûrei Yûnusun nihayetine kadar bir cild halinde neşredilmiştir, I /1.

iraba göre kelimenin manası üzerinde durmaktadır. Mesela (. . . الحمد لله) deki (الحمد) kelimesinin merfu olduğunda kurranın ittifakını belirttikten sonra, bu kelimenin mensub veya meksur okunup okunamıyacağı meselesini münakaşa ederek, arab dilindeki istimalini kontrol eder [69]. El-Ferranın eserinde ihtiyatlı bir şekilde hareket ettiğini görüyoruz. (مثلهم كمثل الذى استوقد نارآ [70]) âyetinin bir darbı mesel olduğunu söylerken, kendisinin vermiş olduğu izahı kat'iyetle ifade etmeyip (والله اعلم) lafzını kullanmaktadır[71] Kelimenin arab dilindeki kullanılış şekillerini göstererek, bu hususda selefden gelen rivayetleri de nakletmektedir. Meselâ, [72] . . . (ثم استوى الى السماء فسواهن) Bu âyetteki istivanın kullanılış şekilleri gösterildikten sonra, İbn Abbasın bu kelime kakkında ne söylediğini de zikretmektedir[73]. Bazen, cümle teşekkülündeki hususiyetleri, göstermektedir. Meselâ (ولا تكونوا اول كافر به [74]) âyetindeki kâfir kelimesinin müfred olup, kendisinin evvelki fiilin cemi olmasındaki hususiyeti arab kelamı için fasih bir hal olduğunu izah etmektedir [75]. Bazende kıraât meselesile meşgul olmaktadır. Mesela (ومن تطوع خيرآ [76]) deki (تطوع) kelimesinin muhtelif kıraât şekillerinden bahsetmektedir [77].

el-Ferra, Ebu Ubeydeye nazaran selefin fikirlerine daha bağlı kalmıştır (فمستقر و مستودع [78]) kelimelerini Ebu Ubeyde, seleften tamamen ayrı olarak izah ederken, el Ferra tamamen İbn Abbas ve talebeleri olan Mücahid ve Saîd ibn Cübeyre ittiba etmiştir [79]. Bazen kelimenin anlamı, arab dilindeki kullanılışı nazarı itibare alınarak, muhataba muhayyerlik hakkı tanınmaktadır. Mesela (يا بنى آدم قد انزلنا

69 Aynı eser, I/3-4.
70 Bakara sûresi, 17.
71 *Maâni'l-Kur'an*, I/15.
72 Bakara sûresi, 29.
73 *Maâni'l-Kur'an*, I/25.
74 Bakara sûresi, 41.
75 *Maâni'l-Kur'an*, I/32.
76 Bakara sûresi, 158.
77 *Maâni'l-Kur'an*, I/95.
78 Enâm sûresi, 98.
79 *Maâni'l-Kur'an*, I/347.

(عليكم لباساً يُوارى سَوءاتكم وريشاً[80]), Başka bir kıraâtte (رياشاً) şekli de vardır. el-Ferra buradaki (رياش) kelimesini (الريش) kelimesinin cemi olarak veyahutta (الريش) in masdarı olarak almakta serbest bırakmaktadır[81]. el-Ferranın bu eserinde itizâle âit bir fikir görülmemektedir.

10 – *Mecâzu'l-Kur'an*, Ebû Ubeyde Ma'mer ibn Müsenna et-Teymi (110–210 /728–825) Basra nahivcilerinin en meşhurlarındandır. Zamanında tefsir, hadis, fıkıh ve ahbara dâir ilimlerin esası vaz' olunmuştu. Kendisi uzun ömürlü olduğundan bütün bu kültür nevilerine iştirak etmiştir. Uzun müddet Basra'da kalmış, 188 de Bağdada hicret etmiştir. İğneleyici bir lisana sahib olduğundan, muasırları tarafından kendisine iyi bir nazarla bakılmamış, hatta cenaze merasiminde hiç kimsenin bulunmadığı zikredilmektedir[82]. Gerek muasırlarının, Ebû Ubeydenin dilinden sâlim olmamaları ve gerekse onun aslının yahudi[83] oluşu, haklı olarak kendisine pek çok düşmanlar kazandırmıştır. Bu düşmanları, onun arabça bir beyti, gramer hatası yapmaksızın inşad edemiyeceğini, hatta daha ileri giderek, Kur'anı yüzünden okurken dahi hata yaptığını ileri sürmüşlerdir[84]. Ebû Ubeydenin hârici görüşüne sahib olduğu söylendiği gibi[85], bazıları onun Hâricilerin Sufriyye[86] koluna, bazıları ise İbadiyye[87] koluna mensubiyetini ileri sürmektedirler. O, Nazzam'ı medh ettiği için, Kaderi olduğunu dahi söylemişlerdir[88]. Onun bir kere Hâricilerden diğer bir kere Kaderiyeden olduğu söylenmesi, aslının da yahudi olması, hele bunlara ilâveten, ahlaki bakımdan töhmet altında bulunmak[89] gibi bir durum da inzimam edince, ona karşı duranların bol olması tabiîdir. Maruz kaldığı hücumlara biraz da kendisi sebeb olmuştur.

80 Arâf sûresi, 26.

81 *Maâni'l-Kur'an*, I /375.

82 *Vefeyât*, IV /328; *Mu'cemu'l-Udebâ*, VII /168; *el-Fihrist*, s. 79.

83 *İslâm Ansiklopedisi*, IV /58; *Mu'cemu'l-Udebâ*, VII /165; *el-Fihrist*, s. 79.

84 *elMaârif*, s. 236; *İslâm Ansiklopedisi*, IV /58; Ebû Ubeyde, *Mecazu'l-Kur'an*, Mısır 1955–1374 (Bu eser Doç. Dr. M. Fuad Sezgin tarafından Fatihadan, Kehif sûresinin sonuna kadır olan kısmı bir cild halinde neşredilmiştir. Nâşirin bir mukaddimesini muhtevidir.) Mukaddime s. 14. İkinci cild de 1381–1962 de neşredilmiştir.

85 *Vefeyât*, IV /323; *el-Maârif*, s. 236; *Mu'cemu'-Udebâ*, VII /164. *el-Beyân ve't-Tebyin*, I /347; *el-Fihrist*, s. 79; *Şezerâtu'z-Zeheb*, II /24.

86 *İslâm Ansiklopedisi*, IV /58.

87 *Mu'cemu'l-Udebâ*, VII /165.

88 *Mecâzu'l-Kur'an*, Mukaddime s. 11.

89 Ahlâki durumu için bkz. *Vefeyât*, IV /329.

Zamanının bir çok ilim adamları, onun ilimdeki mertebesine övmektedirler. Ebu'l-Abbas el-Müberred "Ebû Ubeyde şiirde, garibde, ahbar ve nesebde âlim idi"[90] diyor. Câhiz onun hakkında" yer yüzünde Hârici ve Ehli sünnet uleması arasında, bütün ilimlerde en âlim olan Ebu Ubeyde idi" [91] demektedir. O, zamanına âit ilimler sahasında çeşidli eserler yazmıştır. Goldzihere göre, Ebû Ubeyde arab dilinde ve eski arab menkibeleri hakkında en geniş malumata sahibti, adları bize kadar gelen yüzden fazla eser meydana getirmiştir [92]. Burada bizi daha ziyade, nevinin ilki olması bakımından mühim olan *Mecâzu'l-Kur'anı* alakadar edecektir. Birçok ansiklopedik eserlerde Ebû Ubeydenin Kur'an ilimlerine dâir *garîbu'l-Kur'an*, mecâzu'l-*Kur'an*, *Maâni'l-Kur'an* adlı eserler meydana getirdiği yazılıyorsa da [93]. Mecâzu'l-Kur'anın muhteviyatına bakılınca, bunların isimleri müteaddit, müsemmaları bir kitab olduğu anlaşılmaktadır. Nâşirin ifadesine göre, aynı kitab'ın muhtelif nüshalarının isimleri başka başkadır [94]. Bu husus, eserin muhteviyatını tahlil ederken daha vâzıh bir şekilde görülecektir.

Müellifler, Ebû Ubeydenin bu eseri telife başlamasına sebeb olarak şu hâdiseyi zikretmektedirler: el-Fadl ibn er-Rebi'(Ö.208 /823) nin kâtiblerinden olan İbrahim ibn İsmail, ona bir âyetin manasını soruyor, o da cevap veriyor ve Mecâzu'l-Kur'anı telife başlıyor [95]. Fakat muasırları onun bu eserini re'y yoluna saptığı için beğenmiyorlar. el-Ferra, tefsirde takip etmiş olduğu bu yoldan dolayı onu dövmek istiyor[96]. Bu hususda, el-Esmai ile aralarında geçen hadise de mühimdir.[97] Ebû Hâtim (Ö.277 /-890), mecaz'ın yazılmasını ve okunmasını helâl görmüyor, ancak Ebû Ubeydenin hatalarını tashih ve beyan etmek için okunmasına müsade ediyordu[98]. Buna rağmen bu eser uzun asırlar boyunca, bu sahada çalışanlar için bir merci olmuştur. İbn Kuteybe (Ö.276 /889), el-Buhâri (Ö.256 /-869), et-Taberi (Ö.310 /922), Ebu Abdillah el-Yezidi (Ö.311 /923)[99], İbn

90 *Mu'cemu'l-Udebâ*, VII /165.

91 *el-Beyân ve't-Tebyin*, I /347.

92 *İslâm Ansiklopedisi*, IV /58; *Vefeyât*, IV /326; *el-Fihrist*, s. 79.

93 Bkz. *el-Fihrist*, s. 79. *Vefeyat*, IV /326. *Zeylu Keşfi'z-Zünûn*, II /428; *Esmâu'l-Müellifin*, II /469.

94 *Mecâzu'l-Kur'an*, Mukaddime s. 18.

95 *Târihi Bağdat*, XIII /254–255. *Vefeyât*, IV /324; *Mu'cemu'l-Udebâ*, VII /167.

96 *Mu'cemu'l-Udebâ*, VII /167. *Tarihu Bağdad*, XIII /255.

97 *Nüzhetu'l-Elibbâ* s. 144; *Vefeyât*, IV /324–325; *Târihu Bağdad*, XIII /255; *Mu'cemu'l-Udebâ*, VII /167.

98 *Mecâzu'l-Kur'an*, Mukaddime, s. 17.

99 Nâşir, bu zatın Garibu'l-Kur'an adlı eserinin, İstanbul Köprülü Ktp. sinde 205 No da mevcud olduğunu zikretmektedir.

Dureyd (Ö.321 /933), ez-Zeccac (Ö.311 /923), Ebu Bekr es-Sicistani (Ö. 330 /941)[100], İbnu'n-Nahhas (Ö.333 /944), el-Ezheri (Ö.391 /1000) ve daha sonrakiler[101], bu eserin tesirinden kurtulamamışlardır.

Ebu Ubeyde, bu eserinde[102], Kur'an kelimesinin Allah'ın kitabına hâs bir isim olduğunu, fakat bu lafızla Cenabı Hakkın diğer kitablarını tesmiye edemiyeceğimizi söyleyerek, Kur'ân, sûre, âyet lafızlarının manalarını belirtiyor ve sûrelerin uzunluk ve kısalıklarına göre taksimatını da yapıyor[103]. Böyle bir esere başlayabilmek için, Kitabın dilinden ve muhatabalarının onu anlayışından söz açması lazımdı. Nitekim Ebû Ubeyde de bunu yapmış, Kur'anın arab dili ile nâzil olduğunu ve onu işiten sahabenin manaları hakkında sual sormaya ihtiyaç duymadıklarını belirtmiştir[104].

Ebû Ubeyde, mecazden neyi kasteddiğini misallerle uzun boylu anlatmaktadır[105]. Ona göre, mecaz ziyade harf, izmar, ihtisar, takdim tehir, lafız müfred olduğu halde cemi anlaşılması veya bunun aksi, iltifat, kıraat ihtilafları, muhtelif manalara gelen edatlar, irab ve Kur'an tefsiri için kullanılan tâbirlerin hemen hemen hepsini içine almaktadır. Bu belağat ulemasının tahdit ettiği mecaz anlamından çok geniştir. Bu durumda onun mecazu'l-Kur'an tâbirinin içine garibu'l-Kur'an ve Maâni'l-Kur'anı da girecektir. Ebû Ubeyde bu eserinde, mecazuha, ma'nahu, tefsiruhu, takdiruhu gibi kelimeler kullanmaktadır ki, bunların hepsinin manası birdir. O, bütün âyetler üzerinde durmuyor, daha ziyade mecaz, irab, maâni ve garib olan lafızlar üzerinde tavakkuf etmektedir. Bazen bu şekillerden hangisini ihtiva ediyorsa onu zikretmekte, bazen bir âyette mevcud olan bir kaç şekli de göstermektedir. Meselâ, (مالك يوم الدين[106]) âyetini hem irab yönünden hem de maâni yönünden incelemektedir[107]. Mecaz, maâni garib ve irab bakımından açıkladığı lafızları, pek azı müstesna olmak üzere, isbat mahiyetinde arab şiirinden misaller getirmektedir. Bazen bir kelimenin sedece lugat

100 Mezuniyet vazifesi olarak, bu zatın Garib el-Kur'an adlı eserinin fihristini ve buna ilâveten garibu'l-Kur'an literatürü hakkında bir mukaddime hazırlarken, yaptığım bazı kelime karşılaştırmalarında, Ebû Ubeydenin geniş tesirini görmüştüm.

101 *Mecâzu'l-Kur'an* s. 17.

102 *Brock. Suppl.* I /162.

103 *Mecâzu'l-Kur'an*, I /1–7.

104 Aynı eser, I /8.

105 *Mecâzu'l-Kur'an*, I /8–16.

106 Fatiha sûresi, 2.

107 *Mecâzu'l-Kur'an*, I /22–23.

manasını veriyor. (الصراط = الطريق ، المنهج الواضح[108]) gibi. Bazende, kelimenin lugat manasını verirken, ayet içindeki manasını da izah etmektedir ((الذى جعل لكم الأرض فراشاً[109] = أى مهاداً ذلّلها لكم فصارت مهاداً[110]). Kur'andaki bazı harflerin ziyadeliğinden de bahsedilmektedir. Meselâ, لايستحى أن يضرب مثلاً ما بعوضة[111] = معناها : أن يضرب مثلا بعوضة، « ما » توكيد للكلام من حروف الزوائد[112] (واذقلنا للملائكة اسجدوا[113] = معناه و قلنا للملائكة. « إذ » من حروف الزوائد[114])

Kelimenin irab durumu izah edilirken, onun tasrif edilip edilemiyeceği de mevzubahs edilmektedir. (فسجدوا إلاّ ابليس[115]. = نصب ابليس على استثناء قليل من كثير ، ولم يصرف ابليس لأنه اعجمىّ[116]) Bazen kelimenin dilde kaç şekilde kullanılabileceğini izah etmektedir (الذين يظنّون أنّهم ملاقوا ربهم[117] معناها يومنون ، فالظَنّ على وجهين : يقين و شك[118])

Ebû Ubeyde, bu eserinde bazı coğrafi mevkilerin hududlarını da tayin etmektedir. Meselâ (اهبطوا مصراً[119]) ayetini İsrail oğullarının Tih sahrasında bulundukları ve bu sahranın hududunun Beytu'l-Makdisten, Kınnesrin'e kadar olduğunu söylemektedir.[120] Bazen kelimenin arab dilindeki kullanılış şekli izah edilmektedir. (أمّة وسطاً[121]) اى عدلا خياراً ، ومنه قولهم : فلان واسطٌ فى عشيرته ، اى فى خيار عشيرته[122])

Lafızların kökleri hususunda okuyucular muhayyer bırakılmaktadır.

108 *Mecâzu'l-Kur'ân*, I/24.
109 Bakara sûresi, 22.
110 *Mecâzu'l-Kur'an*, I/34.
111 Bakara sûresi, 26.
112 *Mecâzu'l-Kur'an*, I/34–35.
113 Bakara sûresi, 34.
114 *Mecâzu'l-Kur'an*, I/36.
115 Bakara sûresi, 34.
116 *Mecâzu'l-Kur'an*, I/38.
117 Bakara sûresi, 46.
118 *Mecâzu'l-Kur'an*, I/39.
119 Bakara sûresi, 61.
120 *Mecâzu'l-Kur'an*, I/42.
121 Bakara sûresi, 143.
122 *Mecâzu'l-Kur'an*, I/59.

(يُوَيدُ[123]: يقوّى ، من الأيد و إن شئت مِن الأد[124]) Bazende kelimenin hangi kökten geldiği belirtilmektedir. (المآب : المرجع. (مِن آب ، يؤب ...[125])

Ebû Ubeyde'nin bu eserde en mühim hususiyeti, arab kelamını anlama hususunda biraz serbest hareketidir. Eserin nâşirine göre, "O Kûfe ve Basra mekteblerinin kayıdlariyle mukayyed olmamıştır. Zira bu devir Her iki mektebin tekevvün devri idi. Bu sebepten dolayı, Ebû Ubeyde onların koyduğu kaidelere boyun eğmemiştir" diyor[126]. Nâşirin bu sözü biraz mubalağalı olsa gerek çünkü Ebû Ubeyde de, Basra mektebinin bir ferdidir. Onlardan bazı noktalarda ayrılsa bile, pek çok noktalarda onlarla iştirak halinde olması icab eder. Zira insanlar-bilhassa o zamanda- zamanlarının kültürünü aksettirirlerdi. O nekadar serbest fikirli olursa olsun, sahabe ve tâbiûnden gelen rivayetlerle pek çok noktalarda tetabuk etmektedir. Mesela, Sahihu'l-Buhâri'de, İbn Abbas'dan rivayet edilen kelimelerin ekserisinin, Mecâzu-l-Kur'andaki lafızlarla tetabuk etmesi gibi. Aralarında zaman farkı olmasına rağmen, her iki taraf da lafızların arab dilindeki istimalini nazarı dikkate alarak hareket ettiklerinden bu gibi mutabakat daima mümkündür. Ama buna rağmen Ebû Ubeydenin serbest olarak hareket edip seleften tamamen ayrıldığı bazı noktalar olduğunu da müşahede etmekteyiz. Meselâ, (يوم يُنْفَخُ فى الصور[127] : يقال إنها جمع صورة تنفخ فيها روحُها فتحيا ، بمنزلة قولهم: سورالمدينة واحدتها سورة[128])

Ebu Ubeydenin (الصور) kelimesini (الصورة) kelimesinin çoğulu olarak göstermesi, müfessirler ve lugatçılar tarafından şiddetle tenkid edilmiştir. Ebu'l-Heysem, bu fahiş bir hatadır ve Allah kelamının tahrifidir demekte ve (الصورة) kelimesinin çoğulunun (الصوَرْ) olduğunu zikretmektedir[129], Yine Ebu Ubeyde (فمستقرّ و مستْودعٌ[130]) فمستقرّ فى الصلب الأب ، و مستودع فى رحم الأم[131]), diye tefsir ederek,

123 Âli İmran sûresi, 13.
124 *Mecâzu'l-Kur'an*, I/88.
125 Aynı eser, I/89.
126 Aynı eser Mukaddime, s. 19.
127 Enâm sûresi, 73.
128 *Mecâzu'l-Kur'an*, I/196.
129 *Lisânu'l-Arab*, IV/475.
130 Enam sûresi, 98.
131 *Mecâzu'l-Kur'ân*, I/201

İbn Abbas, Said İbn Cübeyr, İkrime ve Mücahid gibi şahsiyetlerin fikirlerine tamamen muhalefet etmiştir.[132] Bu gibi serbest mana verişlerin Ebû Ubeyde de mevcudiyeti, çağdaşlarının onu kötülemelerine vesile olmuştur. Onun Yahudi asıllı oluşu ve hârici görüşünü benimsediğine dâir, bu eserde bir iz bulamamaktayız.

Ebû Ubeyde'nin serbest hareket tarzını göstermek için misal getirilen (وإن تعْدِلْ كلّ عدلٍ لا يؤخذ منها [133] : مجازه إن تقسط كل قِسط لا يُقبل منها لأنما التوبة فى الحياة [134]) âyetinin izah tarzını nâşir, *Buharî'nin Kaynakları* adlı eserinde "müfessirler tarafından kabul edilmiş olmayıp, Ebû Ubeyde'ye has kalan tefsirdir. hatta bu tefsir, Taberî tarafından manasızlıkla tavsif edilmiştir"[135] demekte ise de Ebû Ubeyde'nin bu sözünün gerek Taberî ve gerekse diğer müfessirler tarafından yanlış anlaşıldığı görülmektedir. Onlar Ebû Ubeyde'nin, bu fiili işleyen kimseler, dünyada tövbe etseler dahi töbvelerinin kabul olunmıyacağını kasdettiğini zannediyorlar[136]. Halbuki Ebû Ubeyde, Tevbe ahirette mevzuu bahs olmayıp, ancak hayatta yani dünyada dır demek istemiştir.

11– *Tefsiru Abdi'r-Razzâk*: Ebû Bekr Abdu'r-Razzâk İbn Hemmâm İbn Na'fi es-San'ânî (126–211/743–827), Yemen'in yetiştirdiği meşhur muhaddis ve müfessirlerdendir. Abdu'r-Razzak, Ali'ye sevgi beslediği ve Muaviyeden hoşlanmadığı için, şiilikle itham edilmişse de, Ahmed ibn Hanbel ondan bu hususta bir şey işitmediğini söylüyor[137]. Bu itham sonraki nesillere de intikal etmiş, yalnız Nâsıruddîn onu s i k a görmüştür[138]. İbnu'n-Nedîm, *Fihrist*'inde onun bir tefsir sahibi olduğunu zikretmiyorsa da diğer bütün kaynaklar, bir tefsiri bulunduğunda müttefiktirler. Abdu'r-Razzâk'ın bu tefsirinden, eski tefsir literatürünü bize nakleden Taberî, bol bol istifade etmiştir. Taberî, bu tefsiri, el-Has'an İbn Yahyâ vasıtasıyle nakletmektedir. Zamanımıza kadar intikal eden bu tefsirin iki nüshası bilinmektedir[139].

132 *Tefsiru't-Taberi*, VII/175–177.

133 *Enâm sûresi*, 70.

134 *Mecâzu'l-Kur'ân*, I/195.

135 *Buharinin Kaynakları hakkında Araştırmalar*, s. 148.

131 *Tefsiru't-Taberî*, VII/140.

137 *Mu'cemu'l-Buldân*, III/429.

138 *Şezerâtu'z-Zeheb*, II/27.

139 *Brock. Suppl*, I/333. (*Neş'etü't-tefsir fi'l-kutubi'l-mukaddeseti ve'l-Kur'an* adlı eserden, bu tefsirin, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriye'de "No. 242") bulunduğunu, bir cilt olup Kur'ânı rey ile tefsir etme hakkında bir mukaddimeyi ihtiva ettiğini öğreniyoruz s. 44, Mısırdaki bu nüshanın

Abdu'r-Razzâk, bu tefsirinin ekserisini Ma'mer ibn Râşid (Ö.154/-770) vasıtasile Katade'den (Ö.117/735) almıştır. Ekseriya bu isnad Katade de kesilmektedir. Gerek bu tefsirde ve gerekse Taberi tefsirinde, Katadenin, el-Hasen el-Basri, Said ibn Cübeyr ve Hammad gibi zevattan rivayet ettiği görülür. Ebu Zur'anın da, Katade, el-Hasen el-Basri'nin yüksek talebelerinden idi demesi [140], nakletmiş olduğu haberlerin ekserisinin el-Hasendan geldiğini gösterir.

Abdu'r-Razzâk, yedi veya sekiz sene Ma'mer'le beraber oturduğunu söylüyor[141]. Bu tefsirde de görüldüğü üzere rivayetlerin pek çoğu Ma'mer'den gelmektedir. Bunun dışında, Abdu'r-Razzâk'ın, Süfyan es-Sevri, Süfyan ibn Uyeyne, İbn Cüreyc, Ca'fer ibn Süleyman, Hüseyn ibn Ukeyl gibi zevattan naklettiği haberler de vardır. Tefsir kısa ve vecizdir. Bütün âyetleri ihtiva etmemektedir. Sûrelerin tertibi, bu gün elimizde bulunan mushafların aynıdır. Son tarafdaki kısa sûreler, ekseriya başlangıc âyetiyle isimlendirilmişlerdir. Bu kitab, Peygamber, sahabe ve tâbiûn'un vermiş olduğu izahlara dayanmaktadır. Abdu'r-Razzâk bir nâkil vazifesi görmekte, kendi fikirlerini hiç karıştırmamaktadır. Bu bakımdan ilk devirdeki tefsir anlayışını olduğu gibi naklettiğinden ehemmiyeti hâizdir. Tefsirdeki ayetler veya kelimeler kısa ve veciz bir şekilde izah edilmektedir. Meselâ, (. . . فى قوله تعالى. « فلصدع بما تؤمر » قال بالقرآن[142]) (لا ندرى «ما الزخرف» حتى رأيناه فى قراءة ابن مسعود أو يكون لك بيت من ذهب[143]) (. . . فى قوله تعالى : « و ان جنحوا للسلم » : قال للصلح و نسختها قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم . . .[144]) (. . . . فى قوله تعالى « وليجة » قال هو الكفر و النفاق او أحدهما[145]) (. . . . فى قول تعالى « ما قطعتم من لينة » قال اللينة الوان النخل كلها إلا العجوة[146])

724 tarihinde istinsah edildiğini "*İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*" (II. 1, s. 65–66) nde neşredilen bu kitabın tanıtılmasından öğrenilmektedir.

İsmail Sâib koleksiyonunda bulunan diğer nüsha (No. 4216), 110 v. 27 st, 250X175, 210X135, mağribî hattiyledir. İstinsah tarihi malum değildir. Eserde, mukaddime, fâtiha sûresi ve bakara sûresinden 142 nci âyete kadar olan kısım noksandır. Prof, Zeki Velidi Togan, diğer sûrelerin tamam olduğunu söylüyorsa da (yukarıda adı geçen dergi), tetkikimizde muavvizetân sûrelerinin eksik olduğu anlaşılmıştır.

140 *Kitabu'l-Cerh*, III_2/134.

141 Aynı eser, III_1/382; *Tezkiretu'l-Huffaz*, I/264.

142 *Tefsiru Abdi'r-Razzâk* v. 46a.

143 Aynı eser, v.52a.

144 Aynı eser, v.33b–34a.

145 Aynı eser, v.34b.

146 Aynı eser, v.96a.

Bazen bir âyet veya bir kelime hakkında gelen bir çok rivayet de zikredilmektedir. Meselâ,, « قال قتادة فى قوله تعالى « الجبت و الطاغوت »
قال الجبت الشيطان و الطاغوت الكاهن . . . . قال الكلبى هما كاهنتان
جميعا كعب بن الأشرف وحيي بن أخطب. . . . عن ايوب و عكرمة يقول.
الجبت و الطاغوت صنمان[147]

Bu tefsir, isrâiliyât dediğimiz bazı kıssaları da muhtevidir. Bu kıssaların ekserisi Vehb ibn Münebbihe dayanmaktadır. Meselâ, Tâlût kıssasında[148] ve Hazreti Âdemi cennetteki memnu ağaca yaklaştırmak için şeytanın iğfali gibi[149] isrâili kıssalar bol denecek kadar çoktur. Bunları bile bir tenkid süzgecinden geçirmeğe lüzum görmemiştir. Kur'an âyetlerini, sonradan zuhur edecek mezheb ceryanlarına tahsis etme hareketini, Abdu'r-Razzâk'ın bu eserinde de görmekteyiz. Müellif bu konuda kendi fikrini belirtmemektedir. Meselâ, فاماالذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه[150] âyetindeki, kalplerinde şüphe olup müteşabih âyetlere tâbi olan kimseleri Katadenin "Hârûriyye" veya Abdullah ibn Sebe'ye tâbi olan "Sebeiyye" ile izahını nakletmektedir[151]. O devrin hususiyetinden olarak, âyetlere dâir nakledilen haberler çok kere sebebi nüzulü alakadar etmektedir. Mensûh olan âyetlerin, nâsihleri de gösterilmektedir[152]. Abdu'r-Razzâk'a nisbet edilen şiilik, eserinde tezahür etmemektedir. Eser, tam manasile ilk devirdeki Kur'an anlayışını saf bir şekilde nakletmesi bakımından ehemmiyeti hâizdir. Lisan inceliklerinden ziyade, mananın hâkim olduğu bu tefsirde ki âyetlerde, Allah'ın kasteddiği muradın anlaşılmasına matûf bir gayret göze çarpmaktadır.

12 – *Garîbu'l-Kur'an*, Ebu'l-Hasen Saîd ibn Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat (Ö.221 /835)[153].

13 – *Garîbu'l-Kur'an*, Ebû Ubeyde el-Kâsım ibn Sellam (Ö.223 /-837)[154]

147 *TefsiruAbdirrazzâk*, v.19b–20a.

148 Aynı eser, v.7b.

149 *Tefsiru Abdi'r-Razzâk*, v.28b.

150 Âli İmran sûresi, 7.

151 *Tefsiru Abdi'r-Razzâk*, v.10b.

152 Aynı eser, v.33b–34a.

153 *Brock. G.* I /105. *Suppl.* I /165. vefeyât, II /123

154 *Brock. G.* I /105. *Suppl.* I /166; *Mu'cemu'l-Udebâ*, VI /166; *Keşfu'z-Zünûn*, II /1204; *Esmau'l-Müellifin*, I /825; *el-Fihrist*, s. 106–107.

14 – *Tefsiru'l-Buhâri*, Ebû Abdillah Muhammed ibn İsmail el-Buhâri (194–256 /810–870). Bu eser, müellifin meşhur el-Câmiu's-Sahih adlı hadis mecmumasındaki Kitabu't-Tefsir'inden ayrı olduğu zikredilmektedir[155].

15 – *Tefsiru'l-Askeri*, İmam el-Hasen ibn Ali ibn Muhammed el-Askeri (231–260 /845–874)[156].

16 – *Te'vilu Müşkili'l-Kur'an*, Ebû Muhammed Abdullah ibn Müslim ibn kuteybe ed-Dineveri (213–276 /828–889). Kûfe ve Basra mekteblerini birleştirmede rol oynayan Bağdad nahiv ekolünün ilk mümessilidir. İbn Kuteybe, zamanındaki ilimlerde, çağdaşları olan el-Cahiz (Ö. 255 /868–869) ve Ebu Hanife ed-Dineveri (Ö.282 /895) gibi şöhret kazanmıştı. İslâm uleması İbn Kuteybe hakkında, takdirkâr sözler sarfederken, ed-Darekûtnî (306–385 /918–995) onun teşbihe meyli bulunduğunu, el-Hâkim (321—405 /933–1014) yalancı olduğunu, el-Beyhâki (384–458 /994–1065) ise Kerramiyye görüşüne sâhip olduğunu zikretmektedirler[157]. *Müşkilü'l-Kur'an* nâşiri[158], bu hususları birer birer tetkik ederek, İbn Kuteybede bu ithamların hiç birinin mevcud olmadığını, yapılan hücûmların ona düşmanlık besleyen bir âlimler silsilesinden geldiğini zikretmektedir. Bu zinciri teeşkil eden âlimlerin irtibatları şöyledir İbn Kuteybenin çağdaşı olan Ebu'l-Abbas es-Sa'leb, el-Enbâri (271–328 /884–939) nin üstadı, el-Enbâri ed-Darakutni'nin üstadı, ed-Darakutni el-Hâkim'in üstadı, el-Hâkim ise el-Beyhakinin üstadıdır[159]. İbn Kuteybenin bizim için mühim olan tarafı, *müşkilu'l-Kur'an*[160] adlı eseriyle, filozoflara ve reycilere karşı, Kur'anın doğruluğunu müdafaa etmek suretiyle zamanının din mücadelesine karışmış olmasıdır[161]. İbn Kuteybe bu eseriyle, ilminin sağlamlığını, bilgisinin genişliğini ve anlayışının derinliğini göstermiş oluyordu. Bütün bunlar onun, arab ve fars kültürlerine geniş olarak vâkıf olmasından ileri gelmektedir.

İbn Kuteybe, bu kitabı yazmağa sevkeden âmili şöyle anlatmaktadır. "Mülhidler, Allah'ın Kitabının müteşâbih âyetlerine tâbi olarak

155 *Brock. G*, I /166; *Keşfu'z-Zünûn*, I /443; *Esmâu'l-Müellifin*, II /16. Keza, ed - Davûdî, *Tabakâtu'l-Mufessirin* (Mektebetu Ahmediye, Tunis, No: 5037., v. 133a) adlı eserinde büyük bir tefsir kitabından bahsetmekte, ve Fırabri'nin bunu zikrettiğini söylemektedir.

156 *Brock. G*, I /203; *Suppl.* I /333.

157 *İbn Kuteybe te'vilu Müşkili'l-Kur'ân*, (mukaddime) s. 41–42.

158 İbn Kuteybenin bu eseri 1954 senesinde Kahirede, es-Seyyid Ahmed Sagar tarafından neşredilmiş, bir mukaddimeyi muhtevidir.

159 *Te'vilu Müşkili'l-Kur'ân*, s. 55.

160 Bkz. *Brock. G*, I /185–186. *Suppl.* I, 124–127.

161 *İslâm Ansiklopedisi*, I /537, 48 inci sayı s. 762–763.

itirazda bulunup gürültü yaptılar ve anlayışsızlık gösterdiler. Sakat görüşleriyle Allahın kelamını yerlerinden oynatıp tahrif ettiler...... Buna göre Allah'ın Kitabını müdafaa etmek ve bu hususda parlak delilller, açık burhanlar getirerek, gürültü yapanların koymuş olduğu şüpheleri ortadan kaldırmak için, bu kitabı telife başladım" demektedir [162].

İbn Kuteybe eserine, Kur'ana ta'n edenlerin hikâyelerile başlayıp, onların ta'nlarının nevilerini serdeder. Sonra da bablar halinde onların iddialarını reddetmektedir. Bu eser de, Kur'anın müşkil meselelerinin, Ebû Ubeyde de olduğu gibi sadece mecaz lafzı altında değilde, belirli bablar halinde girdiğini ve mecaz lafzının hududu daraltılıp, onun nevilere ayrıldığını göstermekteyiz [163]. İbn Kuteybeye göre, te'vilcilerin hataları ekseriya mecazda idi. Buna göre, yollar ayrılmış, görüşlerde ihtilaflar hasıl olmuştur, demektedir[164]. Kıraât ihtilaflarını mevzubahs etmiş ve onları yedi vecihde toplamıştır[165]. Kur'anı Kerimde kâtip hatası olduğu söylenen bazı âyetlerin, bazı lehçelere göre sahih olduğunu söylemek suretiyle[166] mümkün mertebe boşlukları doldurma yolunu tutmuş ve âyetler arasında tenakuz ve ihtilaf gibi görülen yerlerde, böyle bir tenakuz ve ihtilafın olmadığını izaha çalışmıştır[167]. Onların, Kur'andaki müteşabih âyetlerden maksad nedir? gibi suallerine karşı cevaplar vermiş ve Kur'andaki müteşâbih âyetlerin hikmetini, gerek seleften gelen delilller ve gerekse arab dilinden örnekler getirmek suretiyle izah etmiştir[168]. Medh, zem, istihza gibi hususlarda, bir şeyi zıt bir vasfiyle söylemek olan maklub'dan da bahsetmiş[169], hazf, ihtisar[170]; kıssa ve haberlerin tekrarındaki sebebler [171] ; Kinaye ve ta'riz hakkında misaller verilmiştir[172]. Kur'anı Kerimdeki bazı lafızların zâhirinin, manaya olan muhalefetinden söz açmış[173] Hurufu mukattaa hakkında söylenen sözleri serdetmiş ve müfessirlerin bu husustaki ihtilaflarını göstermiştir[174]. Kur'an sûrelerinde bulunan müşkiller, elimizde bulunan mushaftaki tertibe

162 *Te'vilu Müşkili'l-Kur'ân*, s. 17.
163 Aynı eser, s. 15–16.
164 Aynı eser, s. 76.
165 Aynı eser, s. 28–29 vd.
166 Aynı eser, s. 36. vd.
167 *Te'vilu Müşkili'l-Kur'ân*, s. 46.
168 Aynı eser, s. 62 vd.
169 Aynı eser, s. 142, vd.
170 Aynı eser, s, 162 vd.
171 Aynı eser, s. 180 vd.
172 Aynı eser, s. 199 vd.
173 Aynı eser, s. 213. vd.
174 Aynı eser, s. 231 vd.

riayet edilmeden sıralanmış Zikrettiği bir sûredeki müşkilleri tamamlamadan, başka sûreye geçmiş, sonrada aynı sureyi bir kaç defa tekrarlamak mecburiyetinde kalmıştır. Meselâ, Bakara sûresi dört defa, nisa sûresi ise üç defa tekrarlanmıştır. Bütün bu surelerin müşkillerini mevzubahs etmemiş, ele almış olduğu sûrelerden de sadece Cin suresinin tamamını nazarı dikkate almıştır. O, lafızları bir fakat manaları ayrı müfred kelimelerden bahsetmekte ve bunları neşe't etmiş olduğu bir asla döndürmektedir. Meselâ, (القضاء) kelimesinin muhtelif istimal manalarını verdikten sonra, bu manalar hepsi furu'dur, onların hepsi bir asla racidirler diyor[175]. (القنوت) kelimesinde, şu harfin aslının taâttan başka olduğunu görmüyorum, salât, kıyâm, dua gibi helaller onun içindedir demektedir[176]. Yine O, (الأمر) kelimesinin muhtelif anlamları için" Bunların hepsi ihtilaf etse de asılları birdir" demektedir[177]. Bunlardan sonra İbn Kuteybe, Kur'anda geçen hurufu'l-maâni ve fiile benzeyen fakat tasrif edilmeyen lafızlardan bahsetmekte, bunların manalarını ve kullanılış şekillerini göstermektedir. Nihayet, harfi cerlerin bir biri yerine kâim olmasına âit örnekler vererek eser nihayet bulmaktadır.

İbn Kuteybenin bu eseri, o günlerde Kur'ana karşı vâki olan itirazları göstermesi bakımından da tarihi bir kıymet ifade etmektedir. İbn Kuteybe'nin Kur'âna dâir olan bu eserinden başka, Kur'anın garib-lerine âit bir eseri daha vardır[178]. Ebû Abdillah Muhammed ibn Ahmed ibn mutarrif [Mutarriz] el-Kinani el-Kurtubi (354–387 /965–997) İbn Kuteybenin, Te'vilu Müşkili'l-Kur'anı ile Garibu'l-Kur'an adlı eserlerini bir araya getirmiştir. Meydana gelen bu kitaba *"el-Kurteyn"*[179] ismini vermiştir, eserde, sûrelerin Kur'andaki tertibine riayet edilmiş, evvela sûrenin garibleri izah edilmekte sonrada müşkilleri çözülmektedir. Bu eser, İbn Kuteybenin iki kitabının dağınık olan mevzularını bir araya toplamış olması bakımından faydalıdır. Yoksa yeni bir fikir getirmemektedir.

17 – *Tefsiru't-Tüsteri*, Ebû Muhammed Sehl ibn Abdillah et-Tüsteri (Ö.283 /896). Mutasavvıf olan et-Tüsterinin bu yolu seçmesinde dayısı

175 *Te'viluMuşkili'l-Kur'ân*, s. 343.

176 Aynı eser, s. 350.

177 Aynı eser, s. 394.

178 *Vefeyât* II /246; *Esmâu'l-Müellifîn*, I /441; *Keşfüz-Zunûn*, II /1204; *Târihu Bağdat*, X /170; *el-Fihrist*, s. 115–116.

179 *Brock. Suppl*, I /186. Bu eser 1355 tarihinde Mısırda tab edilmiştir.

olan Muhammed ibn Sevvâr'ın mühim rolü olmuştur[180]. Et-Tüsterinin (جوابات اهل اليقين) (دقائق المحبين) (مواعظ العارفين) gibi eserleri olduğunu biliyoruz [181]. Fakat bu zatın, bir tefsire sahip olduğuna, araştırmış olduğum kaynaklarda rastlayamadım. Bu bakımdan olduğu gibi, eserin muhtevasında görülen bazı tereddütlerden dolayı, bu kitabın et-Tüsteri'ye âit olduğunu biraz şüphe ile karşılamak icab ediyor. Eserdeki nakiler ekseriya Sehl'den olduğu gibi az da olsa, Muhammed ibn Sevvar ve Ebu Bekr ismindeki zatların da rivayetleri vardır. Sehl'in geniş olarak sözlerini ihtiva eden *Hilyetu'l-Evliya*'da bazı tefsir örneklerini, tefsirile karşılaştırdığımda, bunların bazısı mana itibariyle tetabuk etseler de, lafız itibariyle uymamakta, bazısı ise hiç bulunmamaktadır. bazısı çok kısa olarak ifade edildiği halde, tefsirinde ise sözün uzatıldığını müşahede etmekteyiz. Öyle zannediyorum ki bu tefsir, Sehl'den sonra onun tefsirini biraz değiştirmek veya başkasının izahlarını ona atfetmek suretiyle meydana gelmiştir. Son zamanlarda gerek tefsire ve gerekse Kur'an ilimlerine dâir yazılan eserlerde, bu tefsir Tüsteriye ait olduğu gösterilmiş ve hakkında bir şüphe izhar edilmemiştir. Hatta Goldziher bu tefsiri, tasavvuf sahasında meydana gelen tefsirlerin ilki olarak vasıflandırmakta ve Kâdi İyad' Şifa şerhinde, bu tefsirden bir çok şeyler aldığını ve ona itimad ettiğini zikretmektedir[182]. Biz burada, bu tefsirin et-Tüsteri'ye âit olup olmadığının isbatını yapacak değiliz. et-Tüsteri'ye âit olduğu söylenen bu kitabın, biraz da muhtevasına bakalım. Eser[183] âyetlerin hepsini ihtiva etmiyen, fakat her sûreden bir kaç âyet almak sûretiyle meydana getirilmiş küçük bir tefsirdir. Baş tarafta isnad zinciri zikredilerek, Kur'an âyetlerinin dört manayı muhtevi olduğu ve Kur'anı anlamakta tâliblerin sıfatlarını belirten bir mukaddimeyi ihtiva etmektedir. Bu tefsirde ehli zâhire muvafakat edildiği belirtiliyor ve vâzıh bir şekilde tesavvuf izleri görünmüyor gibi ise de, dikkatli bir bakış bu izi besmelenin izahında hemen görebilir. . . . سئل سهل عن معنى بسم الله الرحمن الرحيم فقال الباء بهاء الله عزّ وجلّ و السين سناء الله عزّ وجلّ و الميم مجدالله عزّ وجلّ والله هو الإسم الاعظم الذى حوى الأسماء كلها بين الالف و اللام

180 *Vefeyât*, II/149. Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-Evliya ve Tabakâti'l-Asfiyâ* Mısır, 1351, X/190. es-Sülemi, *Tabakâtu's-Sofiyye*, Mısır 1372, s. 206.

181 *el-Fihrist*, s. 263. *Esmâu'l-Müellifin*, I/412.

182 *Mezâhib* s 238 ve notu.

183 Eser hakkında malûmat için bkz. *Brock. Suppl.* I/333. Elimizde bulunan matbu nüsha 1329 da Mısırda basılmış, 136 sahifedir.

منه حرف مكنى غيب من غيب الى غيب وسرّ من سرّ الى سر وحقيقة من حقيقة الى حقيقة لا ينال فهمه إلا الطاهر من الأدناس الآخذ من الحلال قواما ضرورة الايمان . . . [184]) Burada sofilerin, dereceden dereceye geçen makamlarının fikri teselsülünü görmekteyiz. Yine burada, Benû İsrâilin Tevratta hafler üzerinde durarak manalar çıkarması gibi, et-Tüsterininde bu yola kaydığı görülür. (. . . كتب ربكم على نفسه الرحمة أنه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فانه غفور رحيم [185] âyetini tefsir ederken, Allah'ın Davud Peygambere şöyle vahyettiğini hikâye etmektedir: (يا داود من عرفني ارادني ومن ارادني احبني ومن احبني طلبني ومن طلبني وجدني ومن وجدني حفظني [186] Burada da marifetin derecelenmesini görmekteyiz. (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة [187] âyetinin tefsirini yaptıktan sonra, mutasavvifeden olan meşhur **Râbia** el-Adeviyye'nin münacatını delil getirmektedir [188].

Bu eserde, tasavvufa âit daha pek çok örnekler vardır. Şunu da söyleyelim ki, bu kitabda daha sonra teşekkül edecek olan tasavvufi tefsirlerde görülen sözün uzatılması ve fikirlerin karışıklığı gibi hususlar pek görülmemektedir. Bu, tasavvuf ceryanının ilk devrini göstermesi bakımından mühimdir.

18 – *Tefsiru'l-Kummi*, Ebû'l-Hasen Ali ibn İbrahim ibn Hâşim el-Kummi (Ö.285/898) [189].

19 – *Tefsiru's-Sülemi*, Ebû'n-Nadr Muhammed ibn Mes'ud ibn Muhammad ibn Ayyaş es-Sülemi es-Semerkandi (Ö.300/912) Bu eserin, vulgarise edilmiş şekli vardır [190].

20 – *el-Vâdıh fi Tefsiri'l-Kur'an*, Ebû Muhammed Abdullah ibn Muhammed ibn Vehb ibn Mubarek ed-Dineveri (Ö.308/920) [191]. Bu eser İbn Abbasdan nakledilmiştir.

184 *Tefsiru't-Tüsteri*, s. 6–7.
185 Enâm sûresi, 54.
186 *Tefsiru't-Tüsteri*, s.35.
187 Kıyamet sûresi, 22–23.
188 *Tefsiru't-Tüsteri*, s. 113.
189 *Brock. G.* I/205. *Suppl.* I/336; *Mu'cemu'l-Udebâ*, V/77; *Esmâu'l-Müellifin*, I/674.
190 *Brock. Suppl.* I/334; *Esmâu'l-Müellifin*, II/32.
191 *Brock. G.* I/204; *Suppl.* I/334.

2 - KAYNAKLARDA ZİKREDİLEN TEFSİRLER.

Zamanımıza kadar ulaşmadığı halde, mevcudiyeti kaynaklarda zikredilen tefsirler pek çoktur. Kitablar -bilhassa ilk devirde- müelliflerinin isimlerine göre meşhur olduklarından, burada sadece müellif isimleri kronolojik olarak tertib edilmiş, malumat bulabildiklerimiz hakkında da kısa izahlarda bulunulmuştur. Ayrıca tasnife tâbi tutulan bu eserlerin hangi kaynaklarda mevcud olduğunu da gösterdik. Vefat tarihlerini tesbit edemediğimiz bazı tefsir sahiblerini ayrı bir bölüm olarak son tarafa dercettik.

1 – Ebû'l-Âliye er-Riyâhi [er-Ribahi] (Ö.93 /711) [192]. Ebû Bekr ibn Ebi Davûd, "Kur'anda Ebû'l-Âliye'den daha âlim bir kimse yoktur" demektedir [193].

2 – Said ibn Cübeyr (Ö.94 /712) [194] Bu zât, sahifemle İbn Abbas'a gelir, imlâ ile ondan hadis yazardım. Sahife dolduğunda, eğer İbn Abbas imlaya devam ederse onu pabuçlarıma yazardım. demektedir [195]. Yine bu zâtın halife Abdülmelik için bir tefsir yazdığı söylenir, İbn Ebî Hâtim, babasından naklettiği bir haberde bunu teyid eder. Bu habere göre, Abdülmelik ibn Mervan, Saîd ibn Cübeyrden bir Kur'an tefsiri yazmasını istemiştir. Said bu tefsiri yazarak halifeye göndermiş, bilâhere Atâ ibn Dinar (Ö.126 /743) bu tefsiri divanda bularak almış ve Saidden rivayet etmiştir [196].

3 – Mücahid ibn Cebr (Ö. 103 /721) [197]. Süfyan es-Sevri "Mücâhidden gelen tefsir kifayet eder" demektedir [198]. Onun ehli kitabdan bazı şeyler sorduğu, bu bakımdan tefsirinden çekinmek lâzım geldiği de söylenir. Ebû Bekr ibn Ayyaş, Mücahidin tefsirinden niçin çekindiklerini A'meş'ten sordum. Cevaben O, ehli kitabdan soruyordu dedi [199]. İbn Ebi Müleyke, Mücahidi İbn Abbas'dan Kur'an tefsiri sorarken gördüm ve

192 *el-Keşf*, v.4a; *Keşfu'z-Zünûn*, I /441; *Şezerâtu'z-Zeheb*, I /102; *Tarihu'l-İslâm*, IV /81.

193 *Mevzuâtu'l-Ulûm*, I /525.

194 *el-Fihrist*, s. 51; *Tabakâtu ibn Sa'd*, VI /186; *Vefeyât*, II /113; *el-Burhan*, v.100b.

195 *Tabakâtu ibn Sa'd*, VI /179.

196 *Kitabu'l-Cerh*, III_1 /332.

197 *Tabakâtu ibn Sa'd*, V /344; *Tefsiru ibn Kesir*, I /4; *el-Bürhân*, v.100b; *Keşfu'z-Zünûn*, I /458; *el-Keşf*, v.3a; *Tehzib*, X /43; *Tarihu'l-İslâm*, IV /191; *Esmâu'l-Müsellifîn*, II /4; *İthafu's-Sâde*, IV /556; *Tabakâtu'l-Kurra*, II /41.

198 *Tefsiru İbn Kesir*, I /4.

199 *Tabakâtu İbn Sa'd*, V /344

yanında levhalar vardı ve İbn Abbas ona tefsirden sorduğun şeyleri yaz dedi[200]. O bu bakımdan kitaba malikti. Katade, onun tefsirde yegane otorite olduğunu söyler ve ondan rivayet edilen tefsir kitabının da en sahih kitablardan olduğu addedilir[201] demektedir.

4 – İkrime mevlâ İbn Abbas (Ö.107 /725)[202]. Leh ve aleyhinde pek çok haberler vardır. eş-Şa'bi "Allahın kitabını İkrimeden başka iyi bilen kalmadığını söylerken[203] onun yalancı olduğunu söyleyenler de vardır[204]. Said ibn Müseyyib'in İkrimeyi sevmediğini[205], halbuki İbn Ebi Zi'b, Ahmed ibn Hanbel, Yahyâ ibn Main'in onu mevsûk kabul ettiklerini görmekteyiz[206]. Said ibn Cübeyr, İkrimeyi tefsirde kendisinden daha üstün görmüştür[207]. İkrimenin "İbn Abbas bana Kur'an ve Sünneti öğretirdi"[208] ve "ben iki levha arasındaki Kur'anı tefsir ettim"[209] gibi ifadelerinden ve Said ibn Cübeyr'in de onu medh etmesinden, İkrimenin tefsir sahasındaki durumunun ehemmiyeti anlaşılmaktadır. İkrimenin kitab yazmış olduğuna şu rivayet delâlet etmektedir: İbn Ebi Hâtim, Ali ibnu'l-Medînî'den naklen verdiği haberde, İkrime, Abdullahın yanına gelir, Abdullahın oğlu Amr da İkrimenin kitablarından gizlice istinsah eder. Sonra da yazdıkları şeylerden İkrimeye sual sormaya başlayınca, O, bu malumatın kendinin hangi kitabından alındığını anlar ve "görüyorum ki daha bunlara aklın ermiyor" diye onu azarlardı[210].

5 – ed-Dahhâk ibn Müzâhim Ebû'l-Kâsım el-Belhi (Ö.105 /723)[211]. Bu zatın, İbn Abbas'a mülâki olmadığı söylenmektedir. Eğer ed-Dahhâktan gelen haberlere Bişr ibn Umârenin Ebû Ravk'dan rivayeti inzimam ederse, haber zayıf olur[212]. denilmektedir.

200 *Tefsiru İbn Kesir*, I /4.

201 *el-Itkân*, II /225; *Tarihu'l-İslâm*, IV /191.

202 *Esmâu'l-Müellifin*, I /666; *el-Burhân*, v.100b; *Keşfu'z-Zünûn*, I /453; *el-Fihrist*, s. 51; *el-Keşf* v.2b; *Tabakâtu ibn Sa'd*, V /212; *Mu'cemü"l-Udebâ*, V /64; *Târihu'l-İslâm*, IV /156–157; *Tabakâtu'l-Kurrâ*, I /515.

203 *el-Itkân*, II /225.

204 *Mu'cemu'l-Udebâ*, V /63; *ez-Zehebi*, *Mizanu'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*· Mısır 1325, II /-209; *el-Maârif*, s. 201; *Vefeyât*, II /428.

205 *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*. s. 31; *Tefsiru'l-Kâsımi*, I /164.

206 *Mu'cemu'l-Udebâ*, V /65; *Tarihu'l-İslâm*, IV /158.

207 *Vefeyât*, II /428.

208 *Tabakâtu ibn Sa'd*, V /212.

209 *el-Itkân*, II /225.

210 *Kitâbu'l-Cerh*, III_1 /244.

211 *Esmâu'l-Müellifin*, I /428; *Keşfu'z-Zünûn*, I /452; *el-Fihrist*, s. 51; *el-Keşf*, v. 3a.–3b; *Târihu'l-İslâm*, IV /125; *Mu'cemu'l-Udebâ*, IV /272–273; *Kitâbu'l-Cerh*, II_2 /336; *Tabakâtu İbn Sa'd*, VI /210; *el-Burhân*, v.100b;

212 *İthafu's-Sâde*, IV /556; *el-Itkân*, II /224; *Mevzuâtu'l-Ulûm*, I /516.

6 – Muhammed ibn Ka'b el-Kurezi (Ö.108 /726)[213]. Avn ibn Abdillah, "Kur'anı te'vilde el-Kurezi kadar hiç kimse mahir değildir" demektedir[214].

7–el-Hasen el-Basri (Ö.110 /728)[215]. Ebû Mansur el-Maturidi, onun tefsirini görmüş ve *Te'vilâtu'l-Kur'ân* adlı meşhur eserinde bol bol nakillerde bulunmuştur.

8 – Atiyye el-Avfi (Ö.111 /729)[216]. Ondan, İbn Ebi hâtim ve et-Taberi nakillerde bulunmuşlarsa da, o zayıf bir kimsedir. Buna rağmen, el-Avfinin haberlerini et-Tirmizi "Hasen" olarak göstermeğe çalışmıştır[217].

Ahmed ibn Hanbel, "Atiyye, el-Kelbiye gelir, ondan tefsir alır ve Onu Ebû Saîd diye künyelerdi" demektedir. Süfyan es-Sevri'de, el-Kelbiden "Atiyye beni Ebû Saîd diye künyeliyordu" şeklinde işittiğini söyler[218].

9 – Atâ ibn Ebi Rabah (Ö.115 /733)[219].

10 – Katade ibn Duame es-Sedûsi (Ö.117 /735)[220]. R.Blachère, Katadenin Enes ibn Mâlikin tefsire dâir hadislerini naklettiğini söylüyor[221]. ez-Zehebi "Katade hafızdır ve sikadır, fakat müdellistir" demektedir[222]. Ebû Zur'a "Katade, el-Hasen el-Basrinin en mümtaz eshabından idi" demektedir [223].

11 – Kays ibn Müslim el-Cedeli (Ö.120 /737)[224].

12 – el-Kâsım ibn Ebi Bezze (Ö.124 /741) [225] Mücâhidden tefsir rivayet edenlerin, bu zat vasıtasıyile nakilde bulundukları zikredilmektedir.

213 *Keşfu'z-Zünûn*, I /457; *el-Keşf*, v.4a; *Tarihu'l-İslâm*, IV /200; *el-Burhân*, v.100b.

214 *Mevzuâtu'l-Ulûm*, I /525; *Tabakâtu'l-Kurra*, II /233.

215 *Keşfu'z-Zünûn*, I /446; *Fihrist*, s. 51; *Tarihu'l-İslâm*, IV /99. 105; *el-Burhân*, v. 100b; *el-Keşf*, v.3b.

216 *İthafu's-Sâde*, IV /556; *el-Burhân*, v.101b; *Esmâu'l-Müellifîn*, I /417; *Mevzuâtu'l-Ulûm* I /517.

217 *el-Itkân*, II /224.

218 Ahmed ibn Hanbel, *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, Ankara, 1963, I.198.

219 *Keşfu'z-Zünûn*, I /453; *el-Keşf* v.3b; *el-Burhân* v.100b; *Esmâu'l-Müellifîn*, I /664.

220 *Esmâu'l-Müellifîn*, I /834; *Keşfu'z-Zünûn*, I /456; *el-Keşf* v. 3b–4a; *Mu'cemu'l-Udebâ*, VI /202; *Mevzuâtu'l-Ulûm*, I /526; *Tabakâtu'l-Kurra*, II /25.

221 *İntroduction au Coran*, p. 226 (not)

222 *Tezkiretu'l-Huffâz*, I /123. *Mizân*, II /345.

223 *Kitabu'l-Cerh*, III_2 /134.

224 *Mevzuâtu'l-Ulûm*, I /512.

225 *Tehzib*, VIII /310.

13 – Atâ ibn Dinar (Ö.126/743)[226]. Yukarıda zikrettiğimiz gibi, bu şahıs, Said ibn Cübeyir'in tefsirini rivayet etmiştir.

14 – **İsmail ibn** Abdirrahman İbn Ebi Zueyb es-Süddî(Ö.127/744)[227]

15 – Ebû Abdillah Câbir ibn Yezid ibn el-Hâris el-Cu'fi(Ö.127/744)[228]

16 – İbn Ebi Necîh(Ö.131/748)[229] Süfyan ibn Uyeyne, İbn Ebi Necîh'in tefsirinin sâhih olduğunu söylemektedir[230]. Yahyâ ibn Said, bu zatın tefsiri, Mücahidden işitmediğini ve onun kaderi olduğunu söylüyor[231]. İmam eş-Şafi'i kitablarında daima (عن ابن عيينة عن ابن ابى نجيح عن مجاهد) isnadını kullanır. el-Buhâri de Sahihinde aynı isnadı tercih ve bu tefsire itimad etmektedir"[232].

17 – Vâsıl ibn Atâ (Ö.131/748)[233] (*Maânî'l-Kur'an*).

18 – Atâ ibn Müslim el-Horasâni (Ö.133/750)[234].

19 – Zeyd ibn Eslem (Ö.136/753)[235].

20 – Muhammed ibn Sâib el-Kelbi (Ö.140/757)[236]. Tefsiri tatminkâr değildir, fakat Mukâtilin tefsirinden üstündür denilmektedir[237]. el-Kelbi'den Süfyan es-Sevri ve Muhammed ibn İshâk rivâyet ettiklerinde, ismini ve nesebini zikretmezler (حدثنا ابو النضر) derlerdi[238].

21 – Eban ibn Tağleb ibn Ribah [Riyah] el-Cerîrî (Ö.141/758)[239] (*Garibu'l-Kur'an*).

226 *Keşfu'z-Zünûn*, I/453; *el-Keşf* v. 3b; *Mizân*, II/197; *el-Itkân*, II/224.

227 *Esmâu'l-Müellifîn*, I/206; *Keşfu'z-Zünûn*, I/448; *Mu'cemu'l-Udebâ*, II/346; *Tarihu'l-İslâm*, V/430; *el-Fihrist*, s. 51; *el-Keşf* v. 4b; *el-Burhân*, v. 100a; *el-Itkân*, II/224.

228 *Keşfu'z-Zünûn zeyli*, I/304; *Esmâu'l-Müellifîn*, I/249; *Fihristu't-Tûsî*, s. 45.

229 *Tehzîb*, XI/114–115; *Târihi Bağdat*; XIII/486; *Kitabu'l-Cerh*, IV_2/50; *Tarihu'l-İslâm*, V/269.

230 *Kitâbu'l-Cerh*, II_2/203; *Tehzib*, VI/54.

231 *Tehzîb*, VI/54; *Târihu'l-İslâm*, V/269; *Umdetu'l-Kâri*, VIII/624.

232 *Mecelletu'l-Menar*, IX/643.

233 *Mu'cemu'l-Udebâ*, VII/225; *Esmâu'l-Müellifîn*, II/499.

234 *Keşfu'z-Zünûn*, I/453; *el-Keşf* v.3b; *el-Burhân* v.100b; *Mizân*, II/198; *Mevzuatu'l-Ulûm*, I/525.

235 *Keşfu'z-Zünûn*, I/457; *el-Keşf* v.4a; *Tarihu'l-İslâm*, IV/200; *el-Burhân* v.100b; *Esmâu'l-Müellifîn*, I/376; *Tabakâtu'l-Kurra*, I/296.

236 *Keşfu'z-Zünûn*, I/457; *el-Fihrist* s. 51; *Sunenu't-Tirmizi*; XI/183; *el-Keşf* v.2b–3a; *el-Maârif*, s. 233; *Esmâu'l-Müellifîn*, II/7.

237 *el-Itkân*, II/224; *İthafu's-Sâde*, IV/556.

238 *Mevzuâtu'l-Ulûm*, I/513; *Vefeyât*, III/437.

239 *Fihristu't-Tûsî* s. 17. Reşiduddin Ebû Ca'fer, *Maâlimu'l-Ulema fi fihristi Kutubi'ş-Şiati ve Esmâi'l-Musannifîn minhum Kadîmen ve hadîsen*, Tahran, 1353. s. 22; *Mu'cemu'l-Udebâ*, I/34 - 35; *Keşfu'z-Zunûn*, II/1207; *Esmâu'l-Müellifîn*, I/1.

22 – Ali İbn Ebi Talha (Ö.143/760)[240]. İbn Abbas'dan bir tek isnad zinciriyle üçüncü asra kadar gelen ve sahifetu Ali ibn Ebi Talha ismiyle tanınan bu tefsir, Ahmed ibn Hanbel'in medhine mazhar olmuştur. Bu zatın İbn Abbası işitmeyip, tefsiri Mücâhid ve ibn Cübeyrden aldığı söylenir[241]. Bu şüpheleri izale etmek için, Ebû Ca'fer en-Nahhas (Ö.338/949) Ali ibn Ebi Talha hakkında "O, İbn Abbas'dan işitmedi, tefsiri Mücâhid ve İkrimeden aldı. Burada Ali İbn Ebi Talha'nın, tefsiri doğrudan doğruya ibn Abbas'dan nakleder gibi görünmesi ona ta'n etmeyi icab ettirmez. Zira nakletmiş olduğu iki şahıs da sikâtdandır" der[242]. eş-Şa'bi ise, "Ali ibn Ebi Talhanın bir tefsiri olduğunu, fakat onu okumanın güzel olmadığını zikrediyor[243]. Bu tefsir Muaviye ibn Salih (Ö.158,168,183) tarafından nakledilmiş, ondan da Leysin kâtibi Abdullah ibn Salih (Ö.223/837) rivayet etmiştir[244]. İbn Hacer, bu nüshanın Buhârinin elinde bulunduğunu söylemektedir. Buhâri, garib kelimelerin izahında bu nüshadan çok istifade etmiştir. Bu nüsha, Taberi, İbn Ebi Hâtim ve ibnu'l-Munzir tefsirlerinde dercedilmiştir[245]. Taberi bu nüshadan istifade ederken, Buhâri gibi sadece garib kelimelerde değil, rivayet zincirlerini de kullanarak, âyetlerin tefsirlerini de göz önüne arzetmiştir. Ali İbn Ebi Talhanın bu eseri, Taberiye, el-Müsenna ibn İbrahim, Ali ibn Davud ve Yahya ibn Osman vasıtasiyle ulaşmaktadır.

23 – Ebû Osman 'Amr ibn Ubeyd (Ö.144/761), el-Hasan el-Basriden rivayet ettiği bir tefsiri vardır**

23 a. – İbn Cüreyc (Ö.149/766)[246] Tefsiri Mücâhidde'den işitmeyip, Kâsım ibn Ebi Bezze'den rivayet ettiği söylenmektedir[247].

24 – Mukâtil İbn Hayyan, Ebu Bestam (Ö.150 den evvel)[248].

25 – Ebû Hamza Sâbit ibn Dinar es-Sumâli eş-Şi'î (Ö.150/767)[249].

26 – Muhammed ibn İshak (Ö.150/767)[250]. Bu zatın, tefsiri Muhammed ibn Muhammed vasıtasıyle İkrimeden aldığı söylenir.

240 *el-Keşf* v.2b; *el-Maârif* s. 210; *Tarihu'l-İslâm*, IV/234; *Tabakâtu İbn Sa'd*, VII$_2$/164; *Kitâbu'l-Cerh*, III$_1$/188; *İthâfu's-Sâde*, IV/555.

241 *el-Itkân*, II/223; *Kitâbu'l-Cerh*, III$_1$/188; *Mizân*, II/228.

242 *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, s. 15.

243 *el-Maârif*, s. 210.

244 *İthâfu'z-Sâde*, IV/555; *Tehzîb*, V/256.

245 *el-Itkân*, II/223.

** *Vefeyât* III/*132*; *Tabakâtu'l-kurra* 1/*602*

246 *Tezkiretu'l-Huffâz*, I/169–170; *Keşfu'z-Zünûn*, I/433; *el-Keşf*, v.4b.

247 *Tehzib*, VI/54.

248 *el-Keşf* v. 4a; *el-Fihrist*, 51.

249 *Esmâu'l-Müellifîn*, I/246; *Keşfu'z-Zünûn Zeyli*, I/304; *el-Keşf v.* 5a. *el-fihrist*, s. 50–51; *Vefeyât*, II/338.

250 *Mevzuâtu'l-Ulûm*, I/513; *İthâfu'z-Sâde*, IV/555.

27 – Şu'be ibnu'l-Haccac el-Basri (Ö.160 /776)[251].

28 – Verka ibn Amr el-Yeşkûri (Ö.160 dan sonra)[252] Mücâhidin tefsirinin yarısını İbn Ebi Necih'e okuduğunu, diğer yarısının ise, İbn Ebi Necih tarafından ona okunduğu zikredilmektedir.

29 – Süfyan es-Sevri (Ö.161 /777)[253]. Bu eser "*Tefsirul-kur'ân el-kerim*" adıyle 1965 /1385də Hindistanın Rampûr şehrinde neşredilmiştir.

30 – İbn Kudame es-Sakafî (Ö.161 /777)[254].

31 – Ebû Muaviye Şeyban ibn Abdirrahman (Ö.164 /780)[255]

32 – Muerric ibn Amr ibn el-Hâris ibn Meni' (Ö.174 /790)[256] (*Garibu'l-Kur'ân*).

33 – Mâlik ibn Enes el-Esbahî (Ö.179 /795)[257].

34 – Abdurrahman ibn Zeyd ibn Eslem (Ö. 182 /798)[258].

35 – Yunûs ibn Habîb (Ö.183 /799)[259] (*Maâni'l-Kur'ân*).

36 – Huşeym ibn Beşîr es-Sulemî, Ebû Muaviye (Ö.183 /799)[260].

37 – el-Museyyib ibn Şerik (Ö.185 /801)[261].

38 – Ebu'l-Hasen Ali ibn Hamza el-Kisâî (Ö.189/804)[262] (*Maâni'l-Kur'ân*).

39 – Muhammed ibn el-Fudeyl ibn Kazvân ed-Dabbi, Ebû Abdirrahman (Ö.195 /810)[263].

40 – Ebû Feyd Mersed ibnu'l-Hâris ibn Sevr ibn Alkame ibn Amr ibn Sedûs (Ö.195 /810)[264]. (*Garibu'l-Kur'ân*). Bu şahsın bir de *Maâni'l-Kur'ânı* vardır[265].

251 *İthâfu's-Sâde*, IV /556; *Keşfu'z-Zünûn*, I /451; *Mevzuâtu'l-Ulûm*, I /527–528; *Esmâu'l-Müellifîn*, I /417.

252 *el-Keşf*, v.4b. *Tehzîb*, XI /114–115; *Kitâbu'l-Cerh*, IV_2 /50–51; *Târhu Bağdad*, XIII /486; *el-Burhân*, v.101b; *el-Itkân*, II /224; *Tabakâtu'l-Kurrâ*, II /358.

253 *Keşfu'z-Zünûn*, I /444.

254 *el-Fihrist*, s. 316; *Tezkiretu'l-Huffâz*, I /215; *Esmâu'l-Müellifîn*, I /372.

255 *Tehzîb*, XI /114–115; *Târihu Bağdad*, XIII /486.

256 *Mu'cemu'l-Udebâ*, VII /194; *Keşfu'z-Zünûn*, II /1207.

257 *el-Fihrist*, 51

258 *Mevzuatu'l-Ulûm*, I /526–527; *Esmâu'l-Müellifîn*, I /512.

259 *el-Fihrist*, s. 51; *Esmâu'l-Müellifîn*. II /571.

260 *el-Fihrist*, s. 318; *el-Keşf*, v.4b.

261 *el-Keşf*, v.5a.

262 *Keşfu'z-Zünûn*, II /1730, *Esmau'l-Müellifîn*, I /668; *Mu'cemu'l-Udebâ*, V /200; *el-Fihrist*, 97–98.

263 *el-Fihrist*, s. 316; *Esmâu'l-Müellifîn*, II /9.

264 *Keşfu'z-Zünûn*, II /1207.

265 *el-Fihrist*, s. 71.

41 – Ebû Süfyan Veki' ibnu'l-Cerrâh el-Kûfi (Ö.197 /812)[266].

42 – Abdullah ibn Vehb el-Kureşi el-Mâliki (Ö.197 /812)[267].

43 – Süfyan ibn Uyeyne (Ö.198 /813)[268]. İbn Vehb tefsirde onun kadar âlim bir kimse bilmiyorum diyor[269].

44 – Ravh ibn Ubâde (Ö.205 /820)[270].

45 – Haccac ibn Muhammed el-A'ver (Ö.206 /821)[271]. Tefsirini ibn Cüreycden imla tarikiyle almıştır.

46 – Muhammed ibn el-Müstenir ibn Ahmed, Ebû Ali el-Katrab el-Basri en-Nahvi (Ö.206 /821)[272] (*Maâni'l-Kur'ân*).

47 – Muhammed ibn Yûsuf el-Firyabi (Ö.212 /827)[273]. Buhârinin şeyhlerindendir.

48 – Ebû Âmir Kabisa ibn Ukbe es-Sevâri (Ö.215 /830)[274].

49 – İbn Ebi Nuaym el-Fadl ibn Dekkin (Ö.219 /834)[275].

50 – Âdem ibn İyas el-Askalani (Ö.220 /835)[276]. Tefsirinde âyetlerin sebebi nüzulünü, mensûh olup olmadığını, sahabe ve tâbiûndan nakletmiştir.

51 – Said ibn Mes'ade Ebu'l-Hasen el-Ahfeş el-Evsat (Ö.221 /835)[277] (*Maâni'l-Kur'ân*).

52 – Ebû Ubeyd el-Kâsım ibn Sellam (Ö.223 /837)[278] (*Maâni'l-Kur'ân*).

266 *Esmâu'l-Müellifin*, II /500; *İthâfu's-Sâde*, IV /556; *Keşfu'z-Zünûn*, I /461; *el-Keşf*, v.4b; *Târihu Bağdad*, XIII /486; *el-Burhân*, v.101a; *Mevzuâtu'l-Ulûm*, I /527.

267 *Keşfu'z-Zunûn*, I /440; *el-Fihrist*, s. 51; *el-Keşf*, v.5a; *Esmâu'l-Müellifin*, I /438.

268 *Esmâu'l-Müellifin*, II /387; *İthâfu's-Sâde*, IV /556; *Keşfu'z-Zünûn*, I /439; *el-Fihrist*, s. 316; *Umdatu'l-Kâri*, IX /167; *İrşâdu's-Sâri*, VII /222;*el-Keşf*, v.4b; *Şezerâtu'z-Zeheb*, I /354; *Mevzû'atu'l-Ulûm*, I /527.

269 *Tezkirâtu'l-Huffâz*, I /263.

270 *İthafu's-Sâde*, IV /556; *Keşfu'z-Zünûn*, I /448; *el-Keşf*, v.4b; *el-Burhân*, v.101a; *Esmau'l-Müellifin*, I /371.

271 *Tehzîb*, II /205–206; *Tezkirâtu'l-huffâz*, I /345.

272 *Mu'cemu'l-Udebâ*, VII /106; *Nüzhetu'l-Elibbâ*, s. 120; *Keşfu'z-Zünûn*, II /1730; *Esmâ'u'l-Müellifin*, II /10; *el-Fihrist*, s. 78.

273 *Keşfu'z-Zünûn*, I /456; *el-Keşf*, v.5a; *Esmau'l-Müellifin*, II /10.

274 *El-Keşf*, v.5a.

275 *el-Fihrist*, s.51.

276 *Esmâu'l-Müellifin*, I /1; *İhtilâfu's-Sâde*, IV /556; *Keşfu'z-Zünûn*, I /442; *İslâm-Türk Ansiklopedisi*, I /97; *Mevzuâtu'l-Ulûm*, I /528.

277 *Mu'cemu'l-Udebâ*, IV /242–244;*Keşfu'z-Zünûn*, II /1730; *Esmâu'l-Müellifin*, I /388; *el-Fihrist*, s. 78.

278 *Mu'cemu'l-Udebâ*, VII /166; *Keşfu'z-Zünûn*, II /1730; *Esmâu'l-Müellifin*, I /825; *el-Fihrist*, s. 52.

53 – el-Hasen ibn Mahbûb es-Serrâd el-Kûfi (Ö.224 /838)[279].

54 – Ebû Osman Said ibn Mansûr (Ö.229 /843)[280].

55 – Ali ibn Mihriyar el-Ehvâzi ed-Devreki eş-Şi'i (Ö.229 /843)[281].

56 – Muhammed ibn Sellam ibn Abdillah ibn Sâlim el-Cumahi (Ö.232 /846)[282] (*Garibu'l-Kur'ân*).

57 – Ebû Bekr ibn Ebi Şeybe (Ö.235 /849)[283].

58 – İshak ibn Râhuye (Ö. 238 /852)[284].

59 – Abd İbn Humeyd (Ö.249 /863)[285].

60 – Ebû Sa'îd Abdullah İbn Sa'îd el-Kindî (Ö.257 /870)[286].

61 – el-Fadl İbn Şâzân er-Râzî (Ö.260 /873)[287].

62 – Ebû Abdillah Muhammed İbn Yezîd el-Kazvînî (İbn Mâce) (Ö.273 /886)[288].

63 – Ebû Dâvûd es-Sicistânî (Ö.275 /888)[289].

64 – Muhammed İbn Sa'd İbn Muhammed İbni'l-Hasen (Ö.276 /-889)[290].

65 – Ebû Abdirrahman Bakî İbn Mahled el-Endelûsî (Ö.276 /889)[291], İbn Hazm (Ebû Alî İbn Ahmed), bu tefsir hakkında medihkâr söz söylemekte ve onun eşinin bulunmadığını zikretmektedir.

66 – Ebû Ca'fer Ahmed İbn Muhammed İbn Hâlid İbn Abdirrahman İbn Muhammed İbn Alî el-Berkî (Ö.280 /893)[292].

67 – Ahmed İbn Dâvûd Ebû Hanîfe ed-Dînevarî (Ö.282 /895)[293].

68 – İsmâ'îl İbn İshak İbn İsmâ'îl İbn Hammâd İbn Zeyd İbn Dirhem Ebû İshâk el-Ezdî (Ö.282 /895)[294]. (*Maâni'l-Kur'ân*).

279 *Fihristu't-Tûsî*, s. 46; *Me'âlimu'l-Ulemâ*, s. 28.

280 *el-Keşf*, v. 5a.

281 *el-Fihrist*, s. 51; *Fihristu't-Tûsî*, s. 88; *Keşfu'z-Zünûn, Zeyli* I /304;*Esmâ'u'l-Müellifîn*, I /674.

282 *Mu'cemu'l-Udebâ*, VII /13; *el-Fihrist*, s. 89.

283 *Tezkiratu'l-Huffâz*, II /432–433; *el-Fihrist*, s. 51; *İthâfu's-Sâde*,IV /556.

284 *Keşfu'z-Zünûn*, I /442; *el-Burhân*, v.101a; *Mevzuâtu'l-Ulûm*, I /528–529; *İthâfu's-Sâde*, IV /556.

285 *Keşfu'z-Zünûn*, I /453; *el-Keşf*, v.5a; *el-Burhân*, v. 101a; *İthafu's-Sâde*, IV /556.

286 *Keşfu'z-Zünûn*, I /442; *el-Fihrist*, s.51; *el-Keşf*, v.5a; *Esmâu'l-Müellifîn*, I /441.

287 *el-Fihrist*, s.323; *Fihristu't-Tûsî*, s. 124.

288 *Keşfu'z-Zünûn*, I /439; *Esmâu'l-Müellifîn*, II /18

289 *el-Fihrist*, s. 51.

290 *Keşfu'z-Zunûn*, I /454; *el-Keşf*, v.2b.

291 *Keşfu'z-Zünûn*, I /444; *Mu'cemu'l-Udebâ*, II /368; *Tezkirâtu'l-Huffâz*, II /629; *Esmâu'l-Müellifîn*, I /233; *Tabakâtu'l-Müfessirin*, s. 9–10.

292 *Fihristu't-Tûsî*, s. 20

293 *Mu'cemu'l-Udebâ*, I /127; *Keşfu'z-Zünûn*, I /447.

294 *Mu'cemu'l-Udebâ*, II /284–285; *Esmâu'l-Müellifîn*, I /207.

69 – Ebû İshâk İbrâhîm İbn Muhammed İbn Sa'îd İbn Hilâl eş-Şî'î (Ö.283 /896) [295].

70 – Muhammed İbn Yezid İbn Abdi'l-Ekber İbn Umeyr ebu'l-Abbâs el-Muberred (Ö.285 /898) [296] (*Maâni'l-Kur'ân*).

71 – Ebû Muhammed Bekr İbn Sehl ed-Dimyâtî (Ö.289 /901) [297].

72 – el-Mufaddal İbn Seleme İbn Âsım ed-Dabbî (Ö.290 /903) [298]. Yâkût er-Rûmî, bu eserin 20 küsûr cüz olduğunu zikretmektedir (*Maâni'l-Kur'ân*).

73 – Ahmed İbn Yahyâ İbn Yesâr ebû'l-Abbas Sa'leb (Ö.291 /904)[299] (*Garîbu'l-Kur'ân*). Bir de (*Maâni'l-Kur'ân*)ı vardır [300].

74 – Muhammed İbn Eyyûb er-Râzî (Ö.294 /906) [301]. *fedâilu'l-kur'ân*)

75 – Sâlih İbn Muhammed İbn Amr İbn Habîb (Ö.294 /906)[302].

76 – İbrâhim İbn Ma'kıl (Ö.295 /907) [303].

77 – Muhammed İbn Ahmed İbn İbrâhim İbn Keysân (Ö.299 /-911) [304] (*Maâni'l-Kur'ân*).

78 – Ebû İshâk İbrâhîm İbn İshâk en-Neysâbûrî el-Enmâtî (Ö. 303 /915) [305].

79 – Ebû Alî Muhammed İbn Abdi'l-Vehhâb el-Cubbâ'î (Ö.303 /-915) [306].

80– Muhammed İbn Ebî Sâre Alî Ebû Ca'fer er-Ru'asî (Ö.307 /919) [307] (*Ma'âni'l-Kur'ân*).

* *
*

295 *Esmâu'l-Müellifîn*, I /3; *Me'âlimu'l-Ulemâ*, s. 2.

296 *Mu'cemu'l-Udebâ*, VII /143–144; *el-Fihrist*, s. 52.

297 *el-Keşf*, v.2b; *Esmâu'l-Müellifîn*, I /234.

298 *Esmâu'l-Müellifîn*, II /468; *Mu'cemu'l-Udebâ*, VII /170; *el-Fihrist*, s. 109–110; *Nuzhetu'l-Elibbâ*, s. 266.

299 *Mu'cemu'l-Udebâ*, II /152–153; *Keşfu'z-Zünûn*, II /1205; *Esmâu'l-Müellifîn*, I /54.

300 *Brock. Suppl*, I /182; *Mu'cemu'l-Udebâ*, II /152–153; *Keşfu'z-Zunûn*, II /1730; *Esmâu'l-Müellifîn*, I /54; *el-Fihrist*, s. 110–111.

301 *Keşfu'z-Zünûn*, I /458; *el-Keşf*, v.5a; *Esmâu'l-Müellifîn*, II /21–22.

302 *el-Keşf*, v.3a; *Esmâu'l-Müellifîn*, I /422.

303 *Keşfu'z-Zünûn*, I /436; *Esmâu'l-Müellifîn*, I /4.

304 *el-Fihrist*, s. 52; *Keşfu'z-Zünûn*, II /1730; *Esmâu'l-Müellifîn*, II /24; *Mu'cemu'l-Udebâ*, VI /282.

305 *Keşfu'z-Zünûn*, I /443.

306 *el-Fihrist*, s. 51, Tabakâtu'l-Mufessirin, s. 33.

307 *Mu'cemu'l-Udebâ*, VII /42; *el-Fihrist*, s. 96; *Nuzhetü'l-Elibbâ*, s. 66.

Ölüm Tarihleri Tesbit edilemiyenlerin Tefsirleri

1 – Şibl İbn Abdillah el-Mekkî[308]. Tefsiri, İbn Ebî Necih'ten almıştır.

2 – Abdullah İbn Ebî Ca'fer er-Râzî[309].

3 – Ebû Mûsâ Abdurrahman İbn Mûsâ el-Mağribî el-Mâlikî[310]. 228 senelerinde kadı olarak bulunuyordu.

4 – Ebû Bekr Abdurrahman İbn Keysân[311].

5 – Sa'îd İbn Beşîr[312]. Tefsiri, Katade'den almıştır.

6 – Muhammed İbn Mervân İbn Abdillah İbn İsmâ'îl İbn Abdirrahmân es-Suddî, sika olmadığı ve tefsirindeki isnad silsilesinin yalan olduğu zikredilmektedir. Bu şahıstan es-Sa'lebî ve Vahidî nakletmişlerdir[313].

7 – Dâvûd İbn ebî Hind[314].

8 – Muhammed ibn Ali el-Cinni[315].

9 – İsmâ'îl ibn Ebi Ziyad[316].

10 – Ebû Ravk Atiyye ibn el-Haris[317]. İbn Sa'îd, bu zatın, tefsiri ed-Dahhâk ibn Müzahim'den rivayet ettiğini söylüyor.

11 – Reşid ibn Dâd[318]

12 – Yûsuf el-Kattân[319].

13 – Muhammed ibn Ebi Bekr el-Mukaddemi[320].

14 – Ebû Recâ Muhammed ibn Seyf[321].

15 – Ebû Kureyme Yahyâ ibn el-Muhalleb[322].

16 – Ebû Abdillah Muhammed ibn Sevr es-San'anî[323].

308 *el-Keşf*, v.4b; *el-Itkân*, II/224.

309 *el-Keşf*, v.4a.

310 *Keşfu'z-Zünûn Zeyli*, I/310; *Esmau'l-Müellifîn*, I/512.

311 *Keşfu'z-Zünûn*, I/443; *el-Fihrist*, s. 51; *el-Keşf*, v.5a; *el-Burhân*, v. 100b; *Esmau'l-Müellifîn*, I/512.

312 *el-Fihrist*, s.51; *Tehzîb*, XI/114–115; *Târîhu Bağdad*, XXIII/486; *Kitâbu'l-Cerh*, II_1/6–7.

313 *el-Itkân*, II/224; *Mu'cemu'l-Udebâ*, II/347; *Târîhu Bağdad*, III/291; *Mevzûâtu'l-Ulûm*, I/514.

314 *el-Fihrist*, s. 51.

315 *el-Fihrist*, s. 51.

316 Aynı yer.

317 Aynı yer. *el-Itkân*, II/224; *Tehzîb*, VII/224; *Tabakâtu İbn Sa'd*, VI/256.

318 *el-Fihrist*, s. 51.

319 Aynı yer.

320 Aynı yer.

321 Aynı yer.

322 Aynı yer.

323 Aynı yer.

N E T İ C E

Müslümanların mukaddes kitabı olan Kur'ânı Kerim, Hazreti Muhammede nâzil oluyor, O da nâzil olan bu âyetleri muhatabalarına okuyor ve izah ediyordu. Çünkü Kitabın gayesi kendisini tanıtmak ve sâliklerini gösterdiği prensip ve yollara sevketmekti. Zaten Kitab kendi kendini bazı yerlerde izah ediyordu. Ayrıca bu Kitabın izahı için Hazreti Peygamber de vazifelendirilmişti. Peygamberin yapmış olduğu izah, muhatabın durumuna göre değişecekti. Sahabe, Kur'ândan ihtiyacı olan şeyi alıyor, fakat anlamadıkları kısımlar da çok oluyordu. Ondaki üslûplar, mecaz ve hakikatler, onlar için pek lüzumlu değildi, onlar için mühim olan lafızlar değil, Cenabı Hakkın kasdetmiş olduğu mana idi. Peygambere âit tefsir örneklerinde daima kendisini, o cemiyetin bir ferdi olarak, gerek dini ve gerekse dil yönünden yapmış olduğu izahlarda muhtelif yollar takip ederek muhatabalarını ikna ettiğini görüyoruz. Sahabe de Kur'anın amel ve fiiliyata taalluk eden kısımlariyle uğraşıyor ve onu anlamağa çalışıyorlardı. Müteşâbih olan kısımları da olduğu gibi kabul ediyorlardı. Çünkü ozamanda, teslimiyet anlayışı gâlibdi. Her dinin başlangıcı için bu tabiî bir haldir. Peygamber onlar için bir feyz kaynağı idi. Anlaşılmıyan hususları ondan sorarlar ve onun sözüne itimad ettiklerinden aklî delil ve düşünceye ihtiyaçları yoktu. Peygamber Kur'anı bazen sorulan bir sual üzerine veyahutta kendisi lüzum gördüğünde izah ve tefsir ediyordu. Bu bakımdan sahabe her zaman ondan imanını kuvvetlendirecek feyzi alıyordu. Peygamber vefat edince, sahabenin feyiz kaynaklarından biri kesilmiş, yavaş yavaş imanda bir gevşeme başgöstermeğe başlamıştı. İşte bu zamandan itibaren gerek arabların bulunduğu içtimâi durumdaki değişiklik ve gerekse harici tesirler, başka yönlerde olduğu gibi tefsir hareketinde de kendini göstermiştir. Kur'ânı Kerimi teşkil eden muhkem ve müteşâbih âyetlerden, bilhassa müteşâbih olanlar, üzerinde çalışanları bir çok ihtilaflara sevk etmiştir. İlk günlerde üzerinde durulmaması için emri İlâhi ve emri Peygamberi olmasına rağmen, kalblerinde şüphe olanlar menfaatleri icabı bu müteşabih âyet-

leri te'vile yeltenmişlerdir. Dizginsiz bir hal alan bu vaziyeti biraz frenlemek kasdiyle, ehli sünnet uleması bilahere, bu müteşâbih âyetleri islâmın ruhuna uygun şekilde te'vil etmişlerdir.

İslâmiyetin başlangıcında geniş ihtilaflara sebeb olmayan kıraât ve yedi harf meseleleri, müfessirlerin üzerinde fazla durmalarından ve bu meselelerin esas gayelerinden uzaklaştırıcı mahiyette söz sarf etmelerinden dolayı, tefsir hareketinde mühim bir problem olmuştur.

Sahabe, kendilerine gelen haberleri bir nâkil gibi nakletmişler, onların sahih olup olmadıklarını araştırmamışlardır. Bu arada İslâmiyete karşı samîmî olmıyanlar, bu vaziyetten istifade edip, zehirlerini akıtmışlardır. Fakat bunlar nakdü'r-rical ile uğraşanlar tarafından ayıklanmaya çalışılmışsa da, cahil kütleler psikolojisi üzerinde hakikate aykırı olan şeyler, daha fazla rağbet gördüğünden bu gibi haberler zamanımıza kadar tutunmakta devam etmiştir. Âyetlerin müphem bıraktığı noktalar hakkında tafsilat merakına düşmek dahi Kur'ânın tefsirini genişletmeye sebeb oluyor ve bu husustaki malumatın ekserisini Tevrat, İncil ve bunlar etrafında dolaşan rivayetler teşkil ediyordu. İşte bu gibi vaziyetler sahabenin bazısını sadece nakle bağlarken, daha doğrusu tefsirden içtinaba sevkederken bazısı da içtihatlariyle âyetleri tefsire başlamışlardı. Hele yaşlı olan sahabe yavaş yavaş ortadan çekilmeye başlayınca genç olanlarından bazıları meydanı boş bularak çokça konuşmuşlardı. Bu bakımdan onların tefsir örneklerinde gerek din ve gerekse dil bakımından bazı ufak tefek hatalar görülüyordu.

İslâmiyete dâhil olan diğer milletlerin kendilerine göre bir din ve kültür anlayışları vardı. Bunlar müslüman olsalar dahi bir ömür yaşamış oldukları alışkanlıktan kurtulmaları biraz müşküldü. Onlar mümkün mertebe İslâmiyete ittiba etmeğe çalışmışlarsa da alışkanlıklarında olan bazı şeyleri yeni dinde de görmek istemişlerdi. Zaten sahabeden sonra gelen nesiller hükümlerle sebepler arasında münasebet kuramadıklarından ihtilafa düşmüşler, aralarında daha fazla fikir ayrılıkları belirmeye başlamıştı. Çünkü onlara hükümler nakilyolu ile ulaşmıştı.

Tefsir hareketi İslâm devletinin gelişmesiyle gelişmiş, idareleri altında bulunan kitleleri idare edebilmek için kanun ve esaslara daha fazla ihtiyaç duyulmuştu. Müslümanlar, dünyevî ve uhrevî hayatı tanzim edecek bir kitab varken başka yerlere elbette müracaat etmiyeceklerdi. O halde Kur'ânı iyi anlayıp, ondan fıkhî hükümler istihraç etmek gerekiyordu. Fakat bu sırada ilimle meşgul olanların daha ziyada -Arap olmayan kimseler olduğunu görüyoruz. İlimle meşgul olan bu şahıslar, eski alışkanlıklarından kurtulamadıkları için dini meseleleri çözmeye ça-

lışırken istemiyerek dahi olsa ona bir çok şeyler katmışlardır. Yine bu grup, samimi olarak İslâmiyeti anlamak ve herkese anlatabilmek için kitablarının dili olan Arapçanın grameri ve edebiyatını tesbit etmiye çalışmışlardır. Kur'ânı Kerimi anlayabilmek için Arap şiirinden istifade etmişlerdir. Burada şunu da söyleyelim ki, onlar kendi fikirlerini teyid edecek eş'arı bulamayınca zorla kaideye uydurulmuş şiirler tasni etmişlerdir.

İslâmiyetin ilk günlerinden itibaren doğmaya başlayan fırkalar, tefsir hareketi üzerinde en mühim tesiri icra etmişlerdir. Kur'ânın içinde anlaşılması kolay olmayan âyetlerin bulunuşu te'vile yol açmıştı. Kur'ân, İslâmdaki bütün fırkaların dayanağı olmuştur. Her fırka varlığı ve yaşayışını ve düşmanlara karşı müdafaa delillerini Kur'ândan alırdı. Hangi fırkanın Kur'ânla ilgisi daha sağlam ise veya sağlam görünüyorsa yaşamasına devam ederdi. Her grup Kur'an ve hadisten ibaret olan güven kaynağını, kendi fikirlerine indirmek istemişler fakat aradıklarını bulamayınca lafızların hakîki manalarından sapma yolunu tutup, keyfi manalar çıkarmak gibi yollara tevessül etmişlerdir. Sanki kendi fikirleri asıl, Kur'ân ve hadis, bu aslı teyid eden feriler imiş gibi hareket etmişlerdir. Bu sebepten dolayı her fırka ve her mezhebin kendine mahsus birer tefsiri meydana gelmiştir. Her biri, müşkilleri kendi zaviyelerinden inceleyerek ayrı ayrı neticelere ulaşmışlardır. Tefsir hususunda gelen bazı haberlerin bir birlerini tutmaması Ahmed İbn Hanbel gibi bazı imamları haklı olarak şüpheye döşürmüştür.

Netice olarak diyebiliriz ki, tefsir ilmi, diğer islâmi ilimlerin aksine, hakkında her şey söylenip bitmiş değildir. Ondaki insânî, ahlâki, itikadî ve amele taalluk eden prensibler sabit kalmak şartiyle Zaman ve mekan şartları ve cemiyetin kültür seviyesi değiştikçe Kur'ânı anlayış ve tefsir ediş de değişecektir. Cemiyet ihtiyaçlarının artması, Kur'ânın, bu ihtiyaçlara cevap verecek şekilde tefsirine yol açacaktır. Bu itibarla şimdiye kadar tefsir hakkında söylenenler, ileride söylenecek olanlar yanında bir hiç mesabesinde kalacaktır.

BİBLİYOĞRAFYA

Abdu'l-Cebbâr ibn Ahmed: *Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-Matâin*, Mısır 1329. (Tenzîhu'l-Kur'ân).

Abdu'l-Kâhir el-Bağdâdi, Ebu Mansur: *el-Farku Beyne'l-Fırak*, Mısır 1376/1948. (el-Fark).

Abdullah Ma'ruf: *el-Ahrufu's-Seb'a*, Mecelletu'r-Risale, sene 17, s. 236.

Abdu'r-Razzâk ibn Hemmâm: *Tefsiru Abdi'r-Razzâk*, Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Ktp. İsmail Sâip Sencer Kolleksiyonu No.4216. (Yazma).

Ahmed Emin: *Fecru'l-İslâm*, Mısır 1374/1955 (7 nci tab'ı).

Ahmed Emin: *Duha'l-İslâm*, I–III, Mısır 1357/1938 (3 ncü tab'ı).

Ahmed Emin: *Zuhru'l-İslâm*, I–IV, Mısır 1955.

Ahmed Halil: *Neş'etu't-Tefsir fi'l-Kutubi'l-Mukaddeseti ve'l-Kur'ân*, İskenderiye 1373/1954, ((Neş'etu't-Tefsir).

El-Ayni, Bedruddin Mahmud ibn Ahmed: *Umdetul'-Kâri Şerhu Sahihi'l-Buhâri.* I–XI, İstanbul 1308. (Umdetu'l-Kâri).

Barthold, W.: *İslâm Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1940.

El-Benna, Ahmed Abdurrahman: *el-Fethu'r-Rabbâni li tertibi Müsnedi Ahmed İbn Hanbel* I–XXI, Mısır 1372, (el-Fethu'r-Rabbâni).

Bilmen, Ömer Nasuhi: *Adem ibn Ebi İyâs*, *İslâm-Türk Ansiklopedisi*, sene 1360/1941. I/96–97

Blachère, Régis: *Introduction au Coran*, *Paris* 1947.

Brockelmann, Carl: *Geschichte der Arabischen Litteratur*, I–II, Leiden 1944–1949. Supplementbande I–III, Leiden 1937–1942. (Brock. G. Brock. Suppl.).

Brockelmann, Carl: *İbn Kuteybe*, İslâm Ansiklopedisi, sayı 48, s. 762-763.

El-Buhâri, Muhammed ibn İsmâ'il: *el-Câmiu's-Sahih*, I–IX, Mısır 1345. (Sahihu'l-Buhâri).

Buhl, F.: *Abdullah ibn Abbas*, *İslâm Ansiklopedisi*, I /26–27.

El-Câhiz, Ebû Osman Amr ibn Bahr: *el-Beyân ve't-Tebyin*, I–IV, Kahire 1367 /1948.

Carra de Vaux: *Les Penseurs de l'Islâm*, I–VI, Paris 1923.

Carra de Vaux: *Tafsir*, *Encyclopédie de l'Islâm* IV /633–634

Cerrahoğlu, Dr. İsmail: *Yahya ibn Sallam ve tefsirdeki metodu*, (İlâhiyat Fak. Ktp.)

Cevad Ali: *Tarihu'l-Arab Kable'l-İslâm*, I–VII. Bağdad 1377 /1957 (Târîhu'l-Arab).

El-Cevheri, Ebû Nasr İsmâ'il İbn Hammâd: *Es-Sıhah*, I–VI. Mısır 1376 /1956.

Curci Zeydân: *Târîhu Âdabi'l-Lugati'l-Arabiyye*, I–III. **Kahire** 1957.

ed-Dâni, Ebû Amr Osman ibn Said: *el-Muhkem fi Naktil-Mesâhif*, Dımaşk 1960.

Draz, M.A: *Initiation Au Koran*, Paris 1951.

Ebû Hayyân El-Endelûsi, Esiru'd-Din Ebi Abdillah Muhammed İbn Yûsuf: *Tefsiru Bahri'l-Muhit*, I–VIII. Mısır 1328.

Ebû Nuaym Ahmed İbn Abdillah El-İsbahâni: *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabâkati'l-Asfiyâ*, I–X. Mısır 1351 /1952 (Hilyetu'l-Evliyâ).

Ebû Ubeyde Ma'mer İbn el-Musennâ et-Teymi: *Mecazu'l-Kur'ân*, Mısır 1374 /1955.

Ebû Zehre: *Muhammed ibn Hanbel Hayâtuhû ve asruhû, ârâ'uhû ve fıkhuhû*, Mısır 1367 /1947.

Ebû'l-Ferec, Ali İbnu'l-Huseyn İbn Muhammed İbn Ahmed: *el-Agânî*, I–XXI. Beyrut 1955.

El-Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ ibn Ziyâd: *Maâni'l-Kur'ân*, Mısır 1374 /1955.

El-Firuzâbâdi, Ebû Tâhir Muhammed İbn Yâkub: *Tenvîru'l-Mikbâs min tefsîri İbn Abbas*, Mısır 1316 (Tefsîru İbn Abbas).

Goldziher, İ.: *Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslâmi* (Arapçaya çeviren Abdu'l-Halîm en-Neccâr) Kahire 1374 /1955 (**Mezâhib**).

Haci Halife (Kâtib Çelebi), Mustafa İbn Abdillah: *Kitâbu Keşfi'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*, Tahkîk Muhammed Şerefüddîn Yaltkaya ve Rifat Bilge (Kilisli), I–II. İstanbul 1360–1361 /1941–1943 (Keşfu'z-Zunûn).

Hammuda, Abdu,l-Vahhab: *el-Kıraât ve'l-Lehecât*, Kahire 1368 /1948

Hasan İbrahim Hasan: *Târîhu'l-İslâm es-Siyâsî ve'd-Dînî ve's-Sakâfî ve'l-ictimâ'î*. I–II. Mısır 1948. (Târîhu'l-İslâm es-Siyâsî).

El-Hatib el-Bağdâdi, Ebû Bekr Ahmed İbn Ali: *Târîhu Bağdâd*, I–XIV. Mısır 1349 /1931.

El-Hatib el-Bağdâdi: *Takyîdu'l-İlm*, Dımaşk 1949.

Horovitz, J.: *Abdullah İbn Selâm*, İslâm Ansiklopedisi, I /41–42.

El-Hûli, Emin: *Et-Tefsîr me'âlimu hayâtihî minhâcuhu'l-yevm*, Mısır 1944 (et-Tefsîr).

İbni Ebî Davûd, es-Sicistânî: *Kitabu'l-Mesâhif*, sahhahahû Arthur Jeffery, Leiden 1937 (el-Mesâhif).

İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman: *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dîl*, I–IV. Haydarabad 1371 /1952 (Kitâbu'l-Cerh).

İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbuddîn Muhammed: *El-İsâbe fî temyîzi's-Sahâbe*, I–IV. Mısır 1358 /1939 (el-Isâbe).

İbn Hacer el-Askalânî: *Tehzibu't-Tehzib*, I–XII. Haydarâbad 1325 (tehzîb).

İbn Hacer el-Askalânî: *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I–XIII, Bulak 1300 (Fethu'l-Bârî).

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahmân İbn Ebî Bekr: *Şifâus-Sâ'il li tehzîbi'l-mesâ'il* (önsöz ve notlarla neşreden Prof. Muhammed İbn Tavit et-Tanci) İstanbul, 1958, (Şifâu's-Sâ'il).

İbn Haldûn: *Mukaddime*, Türkçe tercemesi, I–III. İstanbul 1954–1957.

İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed İbn Muhammed İbn Ebî Bekr: *Vefayâtu'l-Ayân ve Enbâ'u Ebnâ'iZ-zamân*, I–VI. Kahire 1367 / 1948–1949 (Vefeyât).

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed İbn Muhammed: *El-Musned*, I–VI, Mısır 1313.

İbn Hanbel, Ahmed: *Kitâbu'l-ʿIlel fi Ma'rifeti'r-Ricâl*, Ankara 1963.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali el-Endalûsî ez-Zâhirî: *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ'i ve'n-Nihal*, I–V. Mısır 1347 (el-Fasl).

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdu'l-Melik: *Es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I–II. Kahire 1375 /1956.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsu,d-Dîn Ebû Abdillâh Muhammed İbn Ebî Bekr: *İ'lâmu'l-Muvakkı'în*, I–II. Dihli 1313–1314.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ Imâdu'd-Dîn İsmâ'îl: *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I–IV. Kahire 1373 /1953 (Tefsîru İbn Kesîr).

İbn Kesîr: *el-Bidâye ve'n-Nihâye fi't-Târih*, I–XIV. Mısır 1351 /1932 (el-Bidâye).

İbn Kuteybe ed-Dîneverî: *el-Ma'ârif*, Mısır 1353 /1934.

İbn Kuteybe: *Te'vîlu Müşkil'l-Kur'ân*, Mısır 1954.

İbn Kuteybe: *Te'vîli Muhtelifi'l-Hadîs fi'r-reddi alâ Adâ'i ehli'l-Hâdîs*, Mısır 1326 (te'vîlu muhtelifi'l-hâdîs).

İbnu'l-Cezeri, Şemsuddin Muhammed: *Gâyetu'n-Nihâye fi Tabakâtı'l-Kurra* (Tabakatu'l-Kurra) Mısır 1351–1352 /1932–1933.

İbnu'l-Enbârî, Kemâlu'd-Dîn ebu'l-Berekât Abdurrahman İbn Muhammed İbn Ubeydillah İbn ebî Sa'îd: *Nuzhetu'l-Elibbâ fî Tabakati'l-Udebâ*, Mısır 1294 (taşbasması) (Nuzhetu'l-elibbâ).

İbnu'l-Esîr, İzzuddîn ebu'l-Hasen Alî İbn Muhammed İbn Abdi'l-Kerîm el-Cezerî: *Usdu'l-Gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, I–V. Mısır 1280(Usdu'l-gâbe).

İbnu'l-Esîr: *el-Kâmil fi't-Târîh*, I–IX. Mısır 1356 (el-Kâmil).

İbnu'l-İmâd el-Hanbelî: *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, I–VIII. Kahire 1350–1351 (Şezerâtu'z-Zeheb).

İbn Mâce, Muhammed İbn Yezîd el-Kazvînî: *Sunen el-Mustafâ Sallallâhu Aleyhi ve sellem*, I–II. Mısır 1372 /1952, (Sunen İbn Mâce).

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed: *Lisânu'l-Arab*, I–XV. Beyrut 1374 /1955.

İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed İbn İshâk İbn ebî Ya'kûb: *el-Fihrist*, Kahire, (Matbaatu'r-Rahmaniyye).

İbn Sa'd: *Kitâbu't-Tabâkâti'l-Kebîr*, (Biographien Muhammeds, Seiner Gefährten und der Spateren Trager des İslâms bis zum Jahre 230) Eugen Mittwoch, Eduard Sachau, Josef Horovitz, Friedrich Schwally, julus Lippert, K.V.Zetterstéén, Bruno Meisner, Carl Brockelmann neşri, Leiden 1904–1940. Yeni tab'ı: Beyrut 1957–1958 (Tabakâtu İbn Sa'd).

İbn Teymiyye, Takıyyu'd-Dîn Ahmed: *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, Dımaşk 1355 /1936.

İsmâ'il Paşa el-Bağdâdi: *Hediyyetu'l-Ârifîn, Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, I–II, İstanbul 1951- 1955 (Esmâu'l-Müellifîn).

İsmâ'il Paşa el-Bağdâdi: *Kitabu İzâhi'l-Meknûn fi'z-Zeyli ala Keşfi'z-Zunûn an esâmil-Kutubi ve'l-Fünûn*, Muhammed Şerefuddin Yalt kaya ve Rıfat Bilge (Kilisli) I–II, İstanbul 1364–1366 /1945–1947 (Keşfu'z-Zunûn Zeyli).

Jeffery, Arthur: *Materials for the History of the text of the Qur'an* (Kitatabu'l-Mesahif ile beraber) Leiden 1937 (Materials).

Jeffery, Arthur, tarafından neşredilen: *Mukaddemetan fi Ulûmi'l-Kur'an ve huma mukaddimetu Kitabi'l-Mebani ve Mukaddimetu İbn Atiyye*, Mısır 1954. (Mukaddemetan).

El-Kâsımi, Muhammed Cemaluddin: *Tefsiru'l-Kâsımi Mahâsinu't-Te'vil*, Mısır 1376 /1957. (Tefsiru'l-Kâsımi).

Kastallani, Şihabuddin Ebu'l-Abbas Ahmed ibn Muhammed: *İrşâdu's-Sâri fi Şerhi Sahihu'l-Buhâri*, I–X Mısır 1307 (İrşadu's-Sâri).

Kitabu Mukaddes, Ahdi atîk ve ahdi Cedîd, İstanbul 1949.

Kratschkowsky, İ.: *Arab Edebiyatı*, İslâm Ansiklopedisi I /523–549.

El-Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed ibn Ahmed el-Ensâri: *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'an* I–XX, Mısır 1369 /1950 (Tefsiru'l-Kurtubî).

El-Malatî, Ebu'l-Huseyn Muhammed ibn Ahmed: *Kitâbu't-Tenbih ve'r-Redd ala Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bed'*, Tashihuhu Sven Dedering, İstanbul 1936.

Mâlik ibn Enes el-Esbahî: *el-Muvatta*, (ve şerhuhu Tenviru'l-Havalik li Celâliddin es-Suyuti) I–III, Mısır 1353. (Tenviru'l-Havalik).

Massignon, Louis: *Kıraât*, İslâm Ansiklopedisi VI /733–734.

Massignon, Louis: *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la Mystique en Pays d'Islam*, Paris 1929 (Recueil).

El-Mâturidi, Ebû Mansur: *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, İstanbul Selim Ağa Ktp. No. 40. (Yazma).

El-Mes'udi, Ebu'l-Hasen Alâ ibni'l-Huseyn ibn Ali: *Murucu'z-Zeheb ve Maâdinu'l-Cevher*. I–IV, Mısır 1367 /1948 (Murucu'z-Zeheb).

Moritz, B.: *Arabistan (yazı)*, İslâm Ansiklopedisi I /498–512.

Muhammed el-Behiyy: İslâm düşüncesinin ilâhi tarafı, İstanbul 1948.

Muhammed Fuad Abdu'l-Bâki: *Mu'cemu Garibu'l-Kuran, Mustahricen min Sahihi'l-Buhari ve Mesâilu Nâfi ibn el-Ezrak l'İbn Abbas*, Mısır 1950 (Mu'cemu Garibi'l-Kur'an).

Muhammed Huseyn ez-Zehebi: *et-Tefsir ve'l-Mufessirûn*, Kâhire 1381/-1961.

Muhammed ibn Sellam el-Cumahi: *Tabakâtu Fuhuli'ş-Şuarâ*, Mısır 1371/1952.

Muhammed Reşid Riza: *Tefsiru'l-Menar*, I–XII, Mısır 1373/1954.

Mahmud Ebu Reyye: *Ka'bu'l-Ahbar huve's-Sehyuni'l-Evvel*, Mecelletu'r-Risale sene 14, s. 360–362.

Mukâtil ibn Süleyman: *Tefsiru'l-Kebir*, İstanbul Hamidiye Ktp. No. 58, İstanbul Fatih Millet Ktp. Feyzullah ef. No. 79. (Yazma) (Tefsiru Mukâtil).

Müslim ibn Haccac el-Kuşeyri en-Neysâburî: *el-Câmiu's-Sahih* I–IV, Mısır 1374/1955. ve (bi şerhi en-Nevevi I–XVIII, Mısır 1349) (Sahihu Müslim).

En-Nahhas, Ebû Ca'fer: *En-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Mısır 1338 (en-Nâsih ve'l-Mensuh).

En-Nesâi, Ebû Abdirrahman Ahmed: *Sunenu'n-Nesâi* I–VIII. Mısır 1348/1930.

'Omar ibn 'Ali ibn Semure: *Tabakâtu Fukâhâi'l-Yemen*, Kâhire 1957.

Er-Râgıp el-Isfahâni, Ebu'l-Kâsım: *Mukaddimetu't-Tefsir* (Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Matâin adlı eserler bir arada) Mısır 1329.

Reşiduddin Ebu Ca'fer Muhammed ibn Ali ibn Şehrâşub es-Serevi: *Maâlimu'l-Ulema fi fihristi Kutubi'ş-Şiati ve Esmai'l-Musannifin minhum Kadimen ve Hadisen* (tetimmetu Kitabi'l-Fihrist li'ş-Şeyh Ebi Ca'fer et-Tûsi) Nâşiri, Abbas İkbal, Tahran 1353.

Es-Sa'lebî, Ahmed ibn Muhammed ibn İbrahim: *el-Keşf ve'l-Beyân*, İstanbul Veliyyuddin ef. Ktp. No. 130–133. (Yazma) (el-Keşf).

Schimitz, M,: *Ka'bu'l-Ahbâr*, İslâm Ansiklopedisi VI/2–4.

Es-Semerkandi, Ahmed ibn Muhammed: *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, İstanbul Şehit Ali Paşa Ktp. No. 283 (Yazma).

Sezgin, Fuad: *Buhârinin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İstanbul 1956.

Es-Sicistanî, Ebu Dâvûd Süleyman ibn el-Eş'as: *Sunenu Ebi Dâvûd,* I–II, Mısır 1371/1952.

Es-Suyutî, Celâluddîn: *el-Muzhir fi Ulumi'l-Luga ve Envâiha* I–II, Mısır Matbaatu'l-Halebi, (el-Muzhir).

Es-Suyutî: *Tedribu'r-Râvi,* Mısır 1379/1959.

Es-Suyutî: *el-Itkân fi Ulumi'l-Kur'ân,* I–II, Mısır 1279 (el-Itkan).

Es-Suyutî: *Tabakâtu'l-Mûfessirîn.* İstanbul Yenicami ktp. No: 872 (yazma) ve Leiden 1839

Es-Sülemî, Abdurrahman Muhammed ibn Huseyn: *Hakâiku't-Tefsir,* İstanbul Veliyuddin ef. Ktp. No. 148 (Yazma) (Tefsiru's-Sülemi).

Es-Sülemi: *Tabakâtu's-Sofiyye,* Mısır 1372/1953.

Eş-Şâfi'i, Ebû Abdillah Muhammed ibn İdris: *Ahkâmu'l-Kur'ân,* I–II, Mısır 1371/1951.

Eş-Şâfi'i: *er-Risâle* (Tahkik Ahmet Muhammed Şakir) Mısır 1358/1940.

Eş-Şâtıbî, Ebû İshak: *el-Muvâfakât fi Usuli'ş-Şeria,* I–IV, Mısır Matbaatu't-Ticaniyye (el-Muvafakat).

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed ibn Cerir: *Câmiu'l-Beyân an-Te'vili'l-Kur'ân,* I–XXX, Mısır 1321. Keza Yeni tab'ı I–XV, Mısır 1374, (Tefsiru't-Taberi).

Et-Tabressî, Ebu Ali el-Fadl ibn el-Hasen: *Mecmeu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân* I–X, Tahran 1373. (Tefsiru't-Tabressi).

Taha Huseyn: *Fi'l-Edebi'l-Câhili,* Mısır 1958.

Taşköprü Zâde: Ahmed: *Mevzuâtu'l-Ulûm* I–II, İstanbul 1313 (Mütercimi Kemalüddin Muhammed).

Et-Tirmizî, Ebû İsa: *Sahihu't-Tirmizî* (bi Şerhi'l-İmam İbni'l-Arabi el-Mâliki) I–XIII. Kahire 1350–1353/1931–1934. (Sunenu't-Tirmizi).

Togan, Zeki Velidi: *Tefsiru Abdi'r-Razzâk, İstanbul İslâm Tetkikleri Enstitusü dergisi,* cild II, cüz 1. s. 65–66.

Et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed ibni'l-Hasen: *el-Fihrist,* Necef 1356/-1937. (Fihristu't-Tûsi).

Et-Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl İbn Abdillah: *Tefsiru't-Tüsterî,* Mısır 1329.

Vaglieri, L. Veccia: *İbn Abbas, Encyclopédie de l'Islam, nouvelle* édition, tomI, p, 41–42.

El-Vâhidî, Ebu'l-Huseyn Ali ibn Ahmed: *Esbâbu'n-Nüzûl,* Mısır 1315.

Weir, T.H.: *Harf,* İslâm Ansiklopedisi V /230–231.

Yâkût er-Rûmî: *İrşadu'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edib,* I–VII, Neşr eden D.S. Margoliouth. Mısır (I, Sene 1933 İkinci tab'ı) (II, 1925 ikinci ta'bı (III, 1927 ikinci tab'ı) (IV, 1927 birinci tab'ı) (V, 1929 ikinci tab'ı) (VI, 1931 ikinci tab'ı) (VII, 1926 birinci tab'ı) (Mu'cemu'l-Udeba).

Yâkût er-Rûmî: *Mu'cemu'l-Büldân,* I–V, Beyrut 1374 /1955.

Ez-Zamahşerî, Mahmud ibn Ömer: *el-Keşşâf an Hakâiki Gavamizi't-Tenzil,* I–IV Kahire 1373 /1953 (Tefsiru'l-Keşşaf).

Ez-Zebîdî, Muhammed ibn Muhammed el-Huseyn: *İthafu's-Sade ed-Dîn bi Şerhi Esrari İhyai Ulumiddin,* I–X, Mısır 1311 (İthafu's-Sade).

ez-Zebîdî: *Tâcu'l-Arûs min Cevahiri'l-Kâmus,* I–X, Mısır 1306. (Tâcu'l-Arûs).

Ez-Zehebî, Ebu Abdillah Şemsüddin: *Tezkiretul'l-Huffâz,* I–II, Haydarâbât 1375 /1955.

Ez-Zehebî: *Mizanu'l-İ'tidal fi Nakdi'r-Ricâl,* I–III, Mısır 1325, (Mizan).

Ez-Zehebî: *Tarihu'l-İslâm ve Tabakâti'l-Meşâhir ve'l-A'lam* I–V, Kahire 1367. (Tarihu'l-İslâm).

Ez-Zerkânî, Muhammed Abdu'l-Âzim: *Menahilu'l-İrfan fi Ulûmi'l-Kur'an,* I–II, Mısır 1372, (Menahilu'l-İrfan).

Ez-Zerkeşî, Ebu Abdillah Bedruddin Muhammed ibn Abdillah: *el-Burhân fi Ulumi'l-Kur'an,* İstanbul, Murad Molla Ktp. No. 305 (Yazma). Keza yeni tab'ı, I–IV, Mısır 1376–1378 /1957–1959. (el-Burhân).

AYETLER İNDEKSİ

HADİSLER İNDEKSİ

ÖZEL İSİMLER, KİTAPLAR VE TERİMLER İNDEKSİ (*)

(*) Bu indeksi hazırlayan Kütüphane Müdürümüz Sayın İhsan İnan'a teşekkürü ödenmesi lâzım gelen bir borç bilirim.

B

F

I

İ

J

K

N

O

Ö

P

Ş

T

Z

Fiyatı : 12 TL.